VERBUM CARO

Vol. 2 Septembre 1948 No 7

Note de la rédaction

Notre prochain numéro, à paraître en novembre, sera entièrement consacré aux grandes conférences confessionnelles, qui ont eu lieu ces deux dernières années, et à la conférence œcuménique d'Amsterdam.

En voici le sommaire:

F. Gueutal: La conférence luthérienne de Lund.
A. Richardson: La conférence anglicane de Lambeth.
R. P. E. Kovalevsky: Le 500e anniversaire de l'Eglise orthodoxe russe.
M. Dominice: La conférence presbytérienne de Genève.
J. de Saussure: La conférence œcuménique d'Amsterdam.
R. P. M. Villain: Point de vue d'un catholique romain sur Amsterdam.
M. Thurian: A propos du décret du saint Office du 5 juin 1948.

Une bibliographie œcuménique, portant sur les publications parues depuis le début du siècle, terminera ce fort cahier qui coûtera, hors abonnement: fr. s. 3.50, fr. fr. 250.—, fr. belges 42.50.

(Abonnement pour une année: fr. s. 8.—, fr. fr. 400.—, fr. belges 96.—.)

On s'abonne:

en Suisse: aux Editions du Griffon, chèques postaux IV 3106, Neuchâtel.
en France: au Centre de documentation et de vente du livre suisse, chèques postaux 97-99, 57, rue de l'Université. Paris 7e.
en Belgique: à la Librairie évangélique, chèques postaux 17.14.24. 119, avenue Coghen, Uccle-Bruxelles.

ZWINGLI, HOMME POLITIQUE

OU L'ENGAGEMENT POLITIQUE, CONSÉQUENCE DE LA FOI[1]

La statue de Zwingli, derrière la « Wasserkirche », à Zurich, représente le réformateur tenant dans ses mains sa Bible et son épée. L'homme tout entier est là : réformateur de l'Eglise, il lui a rendu le document où sont consignés les témoignages que Dieu se rend à travers les hérauts de l'ancienne et de la nouvelle alliance ; homme politique, il pense que la société est touchée dans sa structure comme dans son comportement quand l'Ecriture est expliquée au peuple.

Zwingli homme politique ? Sur quelles bases cet homme d'Eglise se fonde-t-il pour s'engager politiquement ? Notre temps peut bien lui poser cette question, pour qui le dogme ecclésiastique joue un si petit rôle, mais pour lequel cet autre dogme demeure : l'Eglise ne doit pas se mêler de politique, le pasteur ne doit pas descendre dans cette arène des passions humaines.

L'écrit où Zwingli a exposé de la manière la plus systématique le fondement de son attitude politique est intitulé *De la justice divine et de la justice humaine* (1523)[2]. Il y dit en substance ceci : l'Ecriture nous apprend que le péché a séparé l'homme de Dieu et a, du même coup, mis la division entre l'homme et son semblable. A l'ordre de Dieu, qui avait créé l'homme pour qu'il vive aux côtés de son prochain, a succédé le désordre générateur de divisions et de guerres. Toute vie de société est donc impossible à cause du péché. La seule issue possible à cet état de choses est une intervention de Dieu sans qui la communauté humaine est impensable.

L'Ecriture nous apporte la nouvelle d'une telle intervention en annonçant Jésus-Christ. Une communauté entre les hommes devient dès lors possible, le Christ en est le restaurateur, c'est l'Eglise.

Seulement, il y a d'autres communautés que l'Eglise, il y en a eu avant l'Eglise. Les païens ont vécu en communauté et l'Etat est une autre société que l'Eglise. Comment expliquer cela ?

Zwingli répond : toutes ces communautés vivent-elles aussi du Christ, puisque Dieu n'a restauré l'humanité qu'en Lui ? S'il est apparu historiquement sous la forme d'un homme en Jésus de Nazareth et s'est fait connaître d'une manière complète à ceux qui ont cru en lui, il n'en a pas moins été à l'œuvre dans l'histoire du

[1] Conférence donnée aux « Amis de la pensée protestante » de Neuchâtel et Lausanne, en février 1948.

[2] Cf. Alfred FARNER. *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli.* Diss. jur. Univ. Zurich, 1930. — Jaques COURVOISIER. *Zwingli et l'Etat chrétien réformé.* Alma mater, mai 1946, p. 229.

monde, d'une manière invisible, dès les débuts. Ainsi, toutes les communautés humaines ont vécu par le Christ.

Il y a évidemment une différence entre l'Eglise et ces autres communautés. La première sait qu'elle vit du Christ, tandis que les autres ne le savent pas. Or, l'Ecriture nous l'atteste, Dieu veut sauver le monde *en se faisant connaître,* c'est-à-dire en ramenant à lui, par son Fils, ceux qui sont perdus. La restauration de l'humanité a pour but le royaume de Dieu. La mission de l'Eglise sera donc de faire connaître au monde (aux autres communautés) de qui il vit.

En outre, le salut qui exige l'adhésion de l'homme tout entier, par la foi, se trouve au sein de l'Eglise, non des autres communautés où existe seulement un état de choses qui permet une vie sociale. Zwingli appelle *justice divine* celle qui règne dans la communauté des vrais chrétiens, *justice humaine* celle qui est la règle dans les autres, en particulier dans l'Etat.

L'Etat a pour mission de faire régner la justice humaine sur la base de commandements tels que : tu ne tueras pas, tu ne déroberas pas. L'Eglise a pour mission de proclamer la justice divine dont la loi est celle de l'amour.

Ces deux missions sont complémentaires et relatives l'une à l'autre. La justice humaine n'a pas de sens si la justice divine n'est pas son aboutissement ; la justice divine, de son côté, est annoncée à des hommes qui vivent dans l'économie de la justice humaine.

Pourtant, la mission de l'Eglise est la plus haute. Annonçant à l'Etat quelle est sa raison d'être, elle attend de lui la possibilité pour elle de prêcher la bonne nouvelle dans les meilleures conditions possibles. Le sens de l'Etat, et de l'ordre qui y règne au besoin par la force, est donc celui-ci : assurer un état de choses tel que l'Evangile puisse être librement prêché.

On comprend dans ces conditions que la structure de l'Etat ne soit pas indifférente à l'homme d'Eglise. Devant assurer l'ordre indispensable à la prédication chrétienne, le magistrat devra être exhorté et guidé par l'Eglise dans ses démarches et ses décisions.

Voilà pourquoi la question politique est impliquée dans le témoignage de la foi. Voilà pourquoi le chrétien doit faire de la politique et se mêler à la vie de sa cité. Il doit s'y intéresser dans la mesure où il appartient à son Sauveur, de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa pensée : « Christ s'est donné pour nous dans la mort et est devenu nôtre, tu dois donc toi aussi te donner complètement et ne pas t'imaginer que tu t'appartiens à toi-même. Tu appartiens aux autres. Nous ne sommes pas nés pour vivre à nous-mêmes, mais pour être tout à tous [1]. »

[1] Wie man edle Jünglinge heranbilden soll. *Ulrich Zwingli, eine Auswahl aus seinen Schriften.* Zurich : Schulthess 1918, p. 375.

Nous en arrivons à prononcer le mot de *patriotisme*.

Il n'est pas d'engagement politique sans patriotisme. Zwingli aimait profondément la Suisse : « Tout homme a un amour particulier pour sa patrie », disait-il. Cet amour, le réformateur l'a eu dès son plus jeune âge, mais au fur et à mesure qu'il avançait dans la vie, ce patriotisme s'approfondissait et se fondait théologiquement. Voici quelles sont ses idées :

Bien qu'elle relève de la justice humaine, la Confédération suisse a été placée sous l'égide d'un pacte conclu « au nom de Dieu tout-puissant ». La Suisse, en tant que confédération d'Etats, repose donc sur Dieu et sur sa promesse. Dans une exhortation adressée aux Schwyzois en 1522, Zwingli dit : « Si nous, chrétiens, sommes unis (sous-entendu dans la confédération) par de si puissants moyens (c'est-à-dire l'unité entre les hommes accomplie par Jésus-Christ), d'où vient qu'il y ait de si grandes divisions parmi nous ? Réponse : cela vient de ce que la piété (la relation avec Dieu par Jésus-Christ) n'existe plus parmi nous. »

Ainsi la Suisse a été reçue de Dieu par les Suisses. Elle vivra dans la mesure où ses enfants seront aussi ceux de Dieu, elle sera en danger là où la piété est menacée.

En conséquence, il faut aimer ce pays donné par Dieu et l'aimer *à cause du peuple qui s'y trouve*. Sans doute trouvons-nous en Zwingli un homme qui chante les beautés naturelles de son pays, mais il nous fait cette confession qui indique bien le sens de son patriotisme : « Dès mon plus jeune âge, j'ai eu un grand amour pour les Confédérés et je me suis toujours appliqué à être industrieux pour leur service. »

Ce qui compte ici, c'est la communauté, c'est-à-dire le peuple. C'est le peuple qui, au cours de son histoire, a lutté pour sa liberté. C'est au peuple que Dieu a donné le pays. Ce peuple a des magistrats, mais c'est lui, en dernier ressort, au service de qui l'on est.

Il y a là chez Zwingli une pensée fondamentale qui se retrouve dans sa conception de l'Eglise. De même que l'Eglise, c'est l'assemblée des fidèles rassemblée en une paroisse et non une hiérarchie sacerdotale, de même le pays, c'est le peuple, non le prince ou le magistrat comme c'était le cas dans les pays voisins.

Zwingli est démocrate au sens originel de ce terme. C'est là sans doute le fruit de son éducation dans un pays où on l'était avant sa naissance, mais c'est aussi la conséquence de ses idées théologiques.

Voilà pourquoi ce chrétien, à cause même de cette qualité, aime son pays, et, partie intégrante de ce peuple au sein duquel il se sait placé par Dieu, se sent responsable au point de vue politique.

Il est temps maintenant de voir les conséquences pratiques d'une

telle attitude. Nous les examinerons sous leurs aspects national et international.

A l'époque de Zwingli, la politique nationale était nécessairement une politique confessionnelle. Bien que la foi chrétienne ne fût pas mentionnée dans les pactes, la Confédération était placée sous l'invocation du Dieu tout-puissant, c'est-à-dire du Dieu trinitaire tel qu'il était confessé dans l'Eglise catholique romaine, seule Eglise existant en Occident au début du XVIe siècle.

Zwingli avait eu à cœur de réformer cette Eglise (non de la remplacer par une autre). Si, du côté catholique, on a crié à l'apostasie dès que la Réforme s'est affirmée, du côté évangélique on entendait restaurer la foi des origines et non créer une Eglise nouvelle.

Au point de vue suisse, cela avait des répercussions bien compréhensibles : les cantons primitifs prétendaient que le pacte avait été violé par les novateurs, alors que ces derniers affirmaient bien haut qu'ils étaient toujours dans l'Eglise de Jésus-Christ. Il ne pouvait être question, pour Zwingli, d'être regardé comme un mauvais Suisse parce qu'on partageait la foi évangélique.

Au fur et à mesure que les années s'écoulaient, entre 1523 et 1530, les divers cantons se décidaient pour un côté ou pour l'autre, ce qui soulevait inévitablement des problèmes politiques.

Dans ces conditions, la grosse difficulté venait de la structure même de la Confédération. On sait qu'elle ne comportait pas uniquement des cantons souverains, mais aussi des pays sujets (bailliages communs) et des pays alliés.

Ces bailliages communs constituaient un des points névralgiques de la lutte. On imagine aisément la situation : Voici un territoire (Saint-Gall) dont l'administration, au nom des cantons souverains, incombe tour à tour à Zurich (évangélique), à Lucerne, Schwyz et Glaris (catholiques). Suivant l'année, ce sera donc un bailli évangélique ou un bailli catholique qui gouvernera. D'où un flottement et des vexations aboutissant parfois même à des condamnations à mort.

Une solution simpliste aurait été, cela va sans dire, ou que la Confédération en revienne à la foi catholique, ou qu'elle devienne totalement évangélique. Cette dernière solution est celle que Zwingli souhaite en son cœur, cela se comprend, mais il ne l'envisagera à l'aide de la manière forte qu'à la fin de sa vie. Pour l'instant, il faut, selon lui, laisser à chacun sa foi et surtout que la Diète fédérale ne s'occupe pas de ces questions. « Les pactes ne contiennent aucune disposition relative à la foi, écrivait Berne à Soleure..., mais ne concernent que la défense du pays et les moyens de l'assurer [1]. » Il faut donc, dans les bailliages communs, que chaque communauté (toujours la

[1] W. Rappard, *Cinq siècles de sécurité collective*. Genève : Georg 1945, p. 180.

Nous en arrivons à prononcer le mot de *patriotisme.*

Il n'est pas d'engagement politique sans patriotisme. Zwingli aimait profondément la Suisse : « Tout homme a un amour particulier pour sa patrie », disait-il. Cet amour, le réformateur l'a eu dès son plus jeune âge, mais au fur et à mesure qu'il avançait dans la vie, ce patriotisme s'approfondissait et se fondait théologiquement. Voici quelles sont ses idées :

Bien qu'elle relève de la justice humaine, la Confédération suisse a été placée sous l'égide d'un pacte conclu « au nom de Dieu tout-puissant ». La Suisse, en tant que confédération d'Etats, repose donc sur Dieu et sur sa promesse. Dans une exhortation adressée aux Schwyzois en 1522, Zwingli dit : « Si nous, chrétiens, sommes unis (sous-entendu dans la confédération) par de si puissants moyens (c'est-à-dire l'unité entre les hommes accomplie par Jésus-Christ), d'où vient qu'il y ait de si grandes divisions parmi nous ? Réponse : cela vient de ce que la piété (la relation avec Dieu par Jésus-Christ) n'existe plus parmi nous. »

Ainsi la Suisse a été reçue de Dieu par les Suisses. Elle vivra dans la mesure où ses enfants seront aussi ceux de Dieu, elle sera en danger là où la piété est menacée.

En conséquence, il faut aimer ce pays donné par Dieu et l'aimer *à cause du peuple qui s'y trouve.* Sans doute trouvons-nous en Zwingli un homme qui chante les beautés naturelles de son pays, mais il nous fait cette confession qui indique bien le sens de son patriotisme : « Dès mon plus jeune âge, j'ai eu un grand amour pour les Confédérés et je me suis toujours appliqué à être industrieux pour leur service. »

Ce qui compte ici, c'est la communauté, c'est-à-dire le peuple. C'est le peuple qui, au cours de son histoire, a lutté pour sa liberté. C'est au peuple que Dieu a donné le pays. Ce peuple a des magistrats, mais c'est lui, en dernier ressort, au service de qui l'on est.

Il y a là chez Zwingli une pensée fondamentale qui se retrouve dans sa conception de l'Eglise. De même que l'Eglise, c'est l'assemblée des fidèles rassemblée en une paroisse et non une hiérarchie sacerdotale, de même le pays, c'est le peuple, non le prince ou le magistrat comme c'était le cas dans les pays voisins.

Zwingli est démocrate au sens originel de ce terme. C'est là sans doute le fruit de son éducation dans un pays où on l'était avant sa naissance, mais c'est aussi la conséquence de ses idées théologiques.

Voilà pourquoi ce chrétien, à cause même de cette qualité, aime son pays, et, partie intégrante de ce peuple au sein duquel il se sait placé par Dieu, se sent responsable au point de vue politique.

Il est temps maintenant de voir les conséquences pratiques d'une

telle attitude. Nous les examinerons sous leurs aspects national et international.

A l'époque de Zwingli, la politique nationale était nécessairement une politique confessionnelle. Bien que la foi chrétienne ne fût pas mentionnée dans les pactes, la Confédération était placée sous l'invocation du Dieu tout-puissant, c'est-à-dire du Dieu trinitaire tel qu'il était confessé dans l'Eglise catholique romaine, seule Eglise existant en Occident au début du XVIe siècle.

Zwingli avait eu à cœur de réformer cette Eglise (non de la remplacer par une autre). Si, du côté catholique, on a crié à l'apostasie dès que la Réforme s'est affirmée, du côté évangélique on entendait restaurer la foi des origines et non créer une Eglise nouvelle.

Au point de vue suisse, cela avait des répercussions bien compréhensibles : les cantons primitifs prétendaient que le pacte avait été violé par les novateurs, alors que ces derniers affirmaient bien haut qu'ils étaient toujours dans l'Eglise de Jésus-Christ. Il ne pouvait être question, pour Zwingli, d'être regardé comme un mauvais Suisse parce qu'on partageait la foi évangélique.

Au fur et à mesure que les années s'écoulaient, entre 1523 et 1530, les divers cantons se décidaient pour un côté ou pour l'autre, ce qui soulevait inévitablement des problèmes politiques.

Dans ces conditions, la grosse difficulté venait de la structure même de la Confédération. On sait qu'elle ne comportait pas uniquement des cantons souverains, mais aussi des pays sujets (bailliages communs) et des pays alliés.

Ces bailliages communs constituaient un des points névralgiques de la lutte. On imagine aisément la situation : Voici un territoire (Saint-Gall) dont l'administration, au nom des cantons souverains, incombe tour à tour à Zurich (évangélique), à Lucerne, Schwyz et Glaris (catholiques). Suivant l'année, ce sera donc un bailli évangélique ou un bailli catholique qui gouvernera. D'où un flottement et des vexations aboutissant parfois même à des condamnations à mort.

Une solution simpliste aurait été, cela va sans dire, ou que la Confédération en revienne à la foi catholique, ou qu'elle devienne totalement évangélique. Cette dernière solution est celle que Zwingli souhaite en son cœur, cela se comprend, mais il ne l'envisagera à l'aide de la manière forte qu'à la fin de sa vie. Pour l'instant, il faut, selon lui, laisser à chacun sa foi et surtout que la Diète fédérale ne s'occupe pas de ces questions. « Les pactes ne contiennent aucune disposition relative à la foi, écrivait Berne à Soleure..., mais ne concernent que la défense du pays et les moyens de l'assurer [1]. » Il faut donc, dans les bailliages communs, que chaque communauté (toujours la

[1] W. Rappard, *Cinq siècles de sécurité collective.* Genève : Georg 1945, p. 180.

même idée) décide librement de sa confession et que le bailli n'ait plus à connaître de la question religieuse.

L'idée était révolutionnaire à l'époque, c'était un pas vers la souveraineté des pays sujets, c'était dénier à la Confédération toute compétence religieuse. Tout de même, la commune ou la région qui décide de sa foi, c'est l'amorce du *Cujus regio ejus religio,* c'est-à-dire la marche vers un état de choses où la Confédération ne serait plus composée que d'Etats souverains.

Il est tout de même intéressant de constater qu'un des points, où s'atteste l'engagement politique du réformateur, s'est avéré être une des solutions du problème suisse.

Zwingli a pourtant, à la fin de sa vie, lutté ouvertement pour une Suisse évangélique. Cette évolution s'explique par les circonstances. Plus le temps passait, et plus Zurich était isolée. Exclue du renouvellement partiel des pactes en 1525, elle avait assisté à la conclusion de l'alliance de Waldshut entre les cantons forestiers et le souverain autrichien.

La première guerre de Cappel intervient, guerre non sanglante qui se termine par le célèbre épisode de la soupe au lait.

Zwingli constate alors que la politique tolérante aboutit à une impasse ; les vexations se multipliaient, la Confédération n'était pas mûre pour vivre en paix avec deux confessions en son sein. Ses idées vont donc se modifier, ou se développer. De la communauté cantonale, il passe à la communauté nationale et cherche un ordre permettant la libre prédication de l'Evangile dans toute la Confédération.

La majorité des populations composant la Suisse avait, à ce moment, adhéré à la foi nouvelle et les deux cantons les plus puissants, Zurich et Berne, se trouvaient de ce côté.

C'est dans ces conditions qu'en 1531, peu avant sa mort, Zwingli rédigea un mémoire à l'adresse de Berne, où il émet les idées suivantes : il n'est plus possible de résoudre par la douceur le litige séparant la Suisse en deux camps. Il faut trancher dans le vif. Les cantons primitifs ont beau avoir été le berceau de la Confédération, ils ont montré qu'ils étaient indignes d'être des Etats souverains puisque l'Evangile ne peut pas être prêché chez eux. D'ailleurs, maintenant, Berne et Zurich sont l'armature de la Suisse, tels « deux bœufs qui, sous le même joug, tirent le char [1] ». Il faut donc que ces deux villes prennent en mains la direction de la Confédération, qu'on exclue les cantons primitifs des bailliages communs et qu'on les châtie.

Qu'est-ce à dire sinon que le stade confédéral doit être dépassé, et qu'on doit aboutir non seulement à une confédération évangélique,

[1] Zwinglis Ratschlag: was Zürich und Bern not ze betrachten sye in dem fünförtischen handel. *Das Buch der Reformation H. Zwinglis.* München: Ernst Reinhardt 1931, p. 323.

mais à une transformation de la Suisse en un Etat fédératif où non seulement le nombre, mais aussi l'importance des cantons doit entrer en ligne de compte. Zwingli, toujours en vue de la prédication évangélique, voit la situation intenable dans laquelle une majorité d'Etats comportant une minorité de populations impose sa volonté à une minorité d'Etats où se trouve la majorité de la population.

Le projet de Zwingli ne fut pas mis à exécution, toutefois on doit constater qu'à la suite du désastre de Cappel où le réformateur fut tué, trois cent mille catholiques dominèrent sept cent mille protestants jusqu'au début du XVIIIe siècle. Il faudra les deux guerres de Villmergen pour apporter une solution, et encore, car Louis XIV régnait en France ! Ce n'est vraiment qu'après la guerre du Sonderbund que la question confessionnelle fut réglée en Suisse, guerre après laquelle Lucerne rendit à Zurich (geste significatif de la querelle qui prend fin) les armes de Zwingli trouvées à Cappel et gardées comme un trophée victorieux pendant plus de trois siècles !

La question suisse a été résolue en fin de compte par la constitution de 1848 qui, en gros, nous régit aujourd'hui. D'après elle, la Suisse est un Etat fédératif où les questions religieuses sont du ressort des seuls cantons, et où il est tenu compte et du nombre de ces derniers (Conseil des Etats) et du nombre des habitants (Conseil national).

A son époque, Zwingli avec ses idées mettait en danger la Confédération. On est bien obligé de reconnaître qu'il a quand même donné la formule selon laquelle la Suisse pouvait et devait vivre.

Et cela, sur la base de ses convictions réformées et de ses idées théologiques.

Il faut aussi considérer la politique internationale de Zwingli sous l'angle de la communauté. Dieu a créé la communauté suisse pour que l'Evangile y retentisse ; pour cela, il faut que cette communauté existe selon le génie qui lui est propre, et en pleine indépendance.

La politique internationale sera donc commandée par une politique d'indépendance nationale. Elle impliquera, selon les temps, la neutralité du pays ou l'intervention guerrière à l'étranger.

Soldat dans l'âme, Zwingli avait pris part, comme aumônier, aux guerres d'Italie. Il avait vécu Marignan et s'était rendu compte de ce que cette défaite signifiait quant à la politique étrangère de la Suisse.

Mais ce ne sont pas seulement des considérations opportunistes (au meilleur sens du mot) qui ont motivé son attitude. Le réformateur, préoccupé de l'indépendance du pays, l'était aussi de sa santé morale.

On connaît son aversion pour le service mercenaire des Suisses à l'étranger et les campagnes qu'il entreprit pour le faire cesser.

Le Suisse, dont la réputation militaire n'était plus à faire, trouvait commode de s'en aller à l'étranger guerroyer pour une solde pro-

metteuse et s'y livrer au pillage qui était de règle. Cela avait pour lui plus de lustre que de rester au pays pour y cultiver un sol ingrat. L'étranger, à côté de cela, arrosait les cantons de pensions et s'attachait à prix d'or des agents recruteurs dévoués. Cet état de choses était démoralisant au possible et on comprend que Zwingli, à la suite de Nicolas de Flue, ait été un adversaire du service mercenaire.

Pour lui, la guerre ne se justifie que lorsqu'il s'agit de défendre le pays et sa liberté ; autrement, en aucun cas.

On n'est pas étonné, dans ces conditions, de trouver sous sa plume cette *fable du bœuf* où la Suisse est décrite comme un bœuf gras qui a tout ce qu'il lui faut dans son enclos, et qui, pour s'être laissé persuader par toutes sortes d'animaux d'en sortir à leur secours, fait des expériences déplorables.

La politique de Zwingli est, en conséquence, une politique de neutralité : ne pas se mêler aux querelles des autres, mais être prêt à se défendre à l'instar des ancêtres si l'indépendance de la patrie est menacée.

On voit le rapprochement avec notre époque : neutralité armée, politique d'indépendance nationale.

Il y a pourtant quelque chose de plus au fond de cette hostilité au service mercenaire. En 1524, Zwingli, rappelant le souvenir de Nicolas de Flue, écrit à ses confédérés : « La Confédération n'a pas d'autre oppresseur à rejeter que *l'Eigennutz* (l'intérêt particulier, l'égoïsme). C'est *l'Eigennutz* qui rend paresseux et fait que personne ne veut plus travailler la terre, c'est *l'Eigennutz* qui a détourné votre force de sa seule destination : la protection de la patrie [1]. »

L'Eigennutz, voilà bien la préoccupation fondamentale qui réapparaît à propos de l'existence et de la neutralité du pays, la préoccupation de la communauté, tant il est vrai qu'une société où règne l'intérêt particulier est en danger de disparaître.

C'est donc à cause du *Gemeinnutz* qu'il faut refuser le service militaire et les pensions, et pratiquer une politique de neutralité.

Ne nous hâtons pas de voir en Zwingli un homme qui couvrirait de son autorité toute espèce de neutralité. Reconnaissons qu'au cours de notre histoire, la neutralité n'a pas toujours eu cette allure virile. Toutefois, on ne peut s'empêcher là encore de remarquer que la politique suivie dans notre pays, depuis lors, est bien dans son principe celle qu'il voulait.

Zwingli n'a pas toujours préconisé la neutralité. A la fin de sa vie, il a plutôt cherché à précipiter son pays dans la guerre étrangère. A-t-il changé d'opinion ? Je ne le crois pas, à l'inverse d'autres historiens. Au début, Zwingli, se fondant sur l'idée de l'indépendance natio-

[2] Eine treue und ernstliche Vermahnung... *U. Zwingli, eine Auswahl...*, p. 420 *passim.*

nale, a travaillé à ce que son pays soit neutre ; la neutralité étant selon lui la façon dont la Suisse pouvait et devait vivre afin d'être indépendante et remplir sa mission envers Dieu.

Mais la constellation politique extérieure devenant menaçante pour la Réforme, il fallait aviser. Les cantons catholiques s'étaient alliés avec l'Autriche, ils avaient envoyé des délégués à la Diète impériale d'Augsbourg (1530) qui fut si dure aux protestants allemands. L'horizon international était sombre.

Zwingli était en éveil. La situation était nette à son avis. Dans l'empire successeur du Saint-Empire romain de nation germanique, il n'y avait qu'une Eglise possible, celle de Rome. Dès lors, en Suisse (encore juridiquement partie de l'empire) la communauté chargée d'annoncer la justice divine risquait d'être anéantie par suite de la menace des puissances catholiques, et la communauté nationale, sans elle, irait à sa ruine.

Zwingli énonça alors cette thèse : Qui dit politique impériale dit politique catholique romaine. « La papauté et l'empire viennent tous deux de Rome [1]. » Ce « slogan » commande l'engagement politique du réformateur. Le pape et l'empereur ont beau se disputer, ils ont besoin l'un de l'autre. Le résultat est le même quel que soit celui qui domine l'autre. L'hégémonie d'une puissance en Europe va de pair avec le triomphe du catholicisme et amène nécessairement, comme on le dira au temps de Louis XIV : « Une foi, une loi, un roi », et tout récemment « *Ein Volk, ein Reich, ein Führer* ».

L'empereur Charles-Quint rencontrait des difficultés en Allemagne où la Réforme n'apportait pas un élément de moindre valeur à la résistance des princes. Avec un grand sens politique, il travaillait à diviser pour régner. Diviser pour régner, objectif impérial, était aussi l'objectif religieux des docteurs catholiques. En Allemagne, on avait déjà assimilé les zwingliens aux « sacramentaires » (exaltés de toute espèce) de telle sorte que Zwingli, confessionnellement, se sentait seul et éloigné des luthériens. Il y avait certes entre eux de notables différences et il est clair que la pensée de Zwingli n'est pas celle de Luther. Mais ces différences avaient été très habilement exploitées par les catholiques, notamment par le célèbre Dr Eck d'Ingoldstadt.

Les divergences théologiques s'alliaient aux divergences politiques. Depuis la guerre de Souabe, Suisses allemands en deçà du Rhin, et Allemands au delà du Rhin se détestaient. Les Allemands monarchistes méprisaient ces démocrates et lorsque Zwingli et Luther se rencontrèrent à Marbourg, Luther trouva moyen d'insulter son interlocuteur en tant que Suisse [2] !

[1] Cf. W. Kœhler, *Huldrych Zwingli*. Leipzig 1943, p. 229. Lettre à Konrad Sam-Zwingliausgabe Edition Schuler u. Schulthess, vol. VIII, p. 388.

[2] Jaques Courvoisier, *Zwingli*. Genève : Labor et Fides 1947, p. 164.

En bref, la situation était tendue entre protestants suisses et allemands, politiquement et confessionnellement. Là derrière, seulement, il y avait l'empereur avec son désir de domination européenne, et il y avait le catholicisme !

Un prince allemand, le landgrave de Hesse, comprenait la gravité de la situation. Il s'était lié d'amitié avec Zwingli dont il admirait le génie politique. Tous deux sentirent la nécessité pour les évangéliques de s'unir par-dessus les frontières. Pour cela, il fallait que les divergences confessionnelles fussent écartées entre eux. Dans cette intention, le landgrave convoqua le colloque de Marbourg où Zwingli rencontra Luther. On en sait le résultat : les deux hommes ne purent s'entendre complètement et Zwingli repartit pour Zurich, la mort dans l'âme.

Quelle était, dans ces circonstances, l'attitude de Zwingli eu égard à la politique internationale ?

Reprenons le « slogan » cité plus haut : « La papauté et l'empire viennent tous deux de Rome. » Cela veut dire : le triomphe de l'empereur équivaudrait à celui du pape, il serait aussi fatal à la Suisse sur le plan national que fatal à l'Eglise réformée sur le plan religieux. Puisque les deux choses se tiennent, celui qui est pour la réforme de l'Eglise est pour l'existence d'une Suisse indépendante et contre l'hégémonie d'une puissance en Europe, il est par conséquent pour une politique d'équilibre entre les diverses puissances du continent.

Voilà l'engagement politique du réformateur sur le terrain international. Conformément à ces prémisses, Zwingli élabore un plan en trois étapes : la première verrait une combourgeoisie entre Zurich et la Hesse (patrie du landgrave), Strasbourg serait invitée à y participer. La seconde étendrait à cette alliance la Saxe, les villes du sud de l'Allemagne et le Wurtemberg. La troisième prévoyait l'adhésion de la France, du Danemark et de Venise, « afin qu'il y ait un bloc, un secours, une volonté de la mer à notre pays, afin que l'empereur ne puisse avoir aucun point d'appui sur le Rhin [1] ».

Le plan était grandiose. Il s'agissait rien moins que de couper l'Europe en deux, d'établir une barrière fortifiée axée sur le Rhin, de la mer du Nord à l'Adriatique, afin de sauvegarder l'existence de l'Europe, c'est-à-dire de la Suisse, c'est-à-dire encore des Eglises de la Réforme.

Le plan de Zwingli ne fut réalisé que dans sa première étape. Tout de même, on ne peut s'empêcher, en le méditant, de penser aux circonstances que nous avons traversées, il n'y a pas si longtemps, comme de trouver dans les paroles prononcées par Karl Barth en 1941 un écho à la politique réformée de Zwingli :

[1] W. Kœhler, *op. cit.*, p. 230. Instruktion der Zürcher Gesandten für den Tag von Aarau, 28 Okt. 1529. *Eidgenössischen Abschieden* IV 1b, p. 420.

« Le caractère de la Confédération suisse dépend du maintien de son indépendance et de sa neutralité au milieu de l'Europe. » Pour cela, il faut que « l'existence d'une concurrence entre nos puissants voisins nous permette d'affirmer notre neutralité en remplissant notre rôle d'élément stabilisateur au milieu des oscillations de l'équilibre européen, continuelles depuis le moyen âge... Le conflit entre l'Angleterre et l'Axe ne signifie nullement la simple opposition de deux impérialismes (...). On ne pourra (...) reprocher [à la politique anglaise] d'avoir voulu détruire à son avantage l'équilibre européen, condition de l'ordre véritable en Europe (...). C'est pour rétablir cet équilibre que l'Angleterre s'est mise en guerre contre l'Allemagne nationale-socialiste après que l'intention de cette dernière de l'abolir complètement fut devenue irréfutablement visible (...). La Suisse étant, de par sa neutralité, un élément stable au milieu des remous des impérialismes et son existence dépendant de la fonction qu'elle exerce en favorisant l'équilibre européen à sa manière propre qui est celle de la neutralité, il est clair que sa neutralité n'est menacée, aujourd'hui, que d'un seul côté. Elle doit savoir que l'autre côté, à sa manière, combat et souffre pour la cause même qui est celle de la Confédération ! [1] »

Il est intéressant de remarquer, à ce propos, l'intérêt que Zwingli porte à la France. Ce n'est pas un revirement. Zwingli, qui n'aimait pas la France en tant que tentation pour les Suisses d'y servir en qualité de mercenaires, était prêt à traiter avec elle d'égal à égal, de peuple souverain à nation indépendante. Il croyait qu'avec François Ier à sa tête, elle n'était pas loin de se décider pour l'Evangile. Ainsi, la France devait jouer un rôle important pour la défense de l'Evangile et pour l'équilibre européen. Cette politique antiimpériale a été aussi celle de Calvin, des huguenots français (Coligny par exemple); elle sera plus tard celle de Richelieu qui, quoique catholique, y a vu la politique de l'intérêt français.

Telle est la politique internationale de Zwingli, dont il est superflu de dire qu'elle était fondée sur sa compréhension de l'Evangile, et en vue de sa prédication dans un pays libre. On peut la discuter, mais je ne crois pas qu'on puisse mettre en doute les bases sur lesquelles elle s'élève. Neutre quand il le faut, elle quitte la neutralité lorsque l'indépendance l'exige en face de la menace extérieure. Zwingli qui a voulu que la Suisse soit neutre pour vivre n'aurait jamais admis qu'elle vive pour être neutre.

Pour qui connaît Zwingli, qui dit engagement dit engagement total, jusques et y compris la mort.

[1] Karl BARTH, *Au nom de Dieu tout-puissant.* Conférence faite au camp de Vaumarcus en 1941, *Une voix suisse.* Genève : Labor et Fides, sans date, pp. 68-70 *passim.*

Zwingli a eu constamment cette perspective devant les yeux. Etre soldat, pour lui, au service du Christ ou de la patrie, c'était moins être prêt à tuer les autres qu'à se faire tuer pour les autres. Mourir pour son Dieu et pour son pays est la fin normale de tout serviteur digne de ce nom. Il l'avait déjà dit dans le *Hirt,* sorte de traité du ministère pastoral ; le vrai pasteur doit être prêt à donner sa vie, fût-ce pour un seul homme. Cette mort, il n'en avait nulle crainte car elle était « dans le programme », si l'on peut dire. « L'armure du chrétien, y disait-il encore, c'est de ne pas craindre. »

On connaît la mort de Zwingli, mort de l'humble soldat sur le champ de bataille, en se précipitant dans la mêlée, à Cappel, au secours de quelques Zurichois inconnus qui allaient succomber. La mort de Zwingli qui donne tout son sens à sa vie de citoyen donne aussi tout son sens à sa vie de chrétien.

Elle donne tout son sens à son engagement politique, car elle montre que pour lui cet engagement-là était une véritable confession de sa foi.

Jaques COURVOISIER.

LA COMMUNAUTÉ DE CLUNY

Introduction

L'Eglise passe dans le monde actuel par une crise que l'on pourrait appeler la crise de la prédication. Partout, on se rend compte de l'insuffisance de la parole de l'Eglise. Cette parole ne mord plus sur la réalité du monde moderne, elle ne parvient plus à se faire chair sur le plan de l'homme. Elle est peut-être encore le *verbum Dei*, mais elle ne parvient plus à se manifester comme *verbum incarnatum*. Elle reste entre ciel et terre comme si elle avait oublié le processus de l'incarnation qui seul lui permettrait d'agir efficacement. Non pas que nous puissions naturellement découvrir une méthode-clef efficace dans tous les cas de la prédication d'aujourd'hui. Il faut plutôt, dans une obéissance et une soumission toujours plus grande à la Parole de Dieu, être assez disponible et ouvert à tous les mouvements du monde moderne pour offrir au Saint-Esprit, disant à travers nous la Parole de Dieu, l'instrument, bien adapté et convenable à notre époque, de notre pensée, de notre louange, de notre geste et de notre vie tout entière. Et c'est dans cette soumission fidèle à la Parole de Dieu et cette compréhension profonde du monde moderne et de toute sa réalité spirituelle, psychologique et sociale, que l'Esprit nous révèlera la forme de la prédication d'aujourd'hui.

Prétendre qu'il suffit d'être fidèle à l'Ecriture et de prêcher la Parole pour que l'Eglise surgisse et rayonne efficacement dans le monde, ce n'est tout simplement pas vrai, à moins que l'on n'entende sous le mot fidélité à la Parole de Dieu la connaissance éclairée de son mode actuel d'incarnation. En effet, nous savons bien que tel jeune pasteur, appartenant au renouveau théologique

calviniste ou barthien, et soucieux d'apporter chaque dimanche la Parole de vérité et de vie à son troupeau, parvient difficilement à réunir plus de cinquante personnes dans une église de deux cents places, à évangéliser et à gagner deux ou trois âmes du dehors, à susciter le ministère laïc ; il continue à baptiser des enfants d'incrédules, à marier des indifférents, à enterrer des païens.

Il y a donc plus qu'une déficience théologique et spirituelle. Le libéralisme n'explique pas tout l'échec actuel de l'Eglise. Il y a un problème de forme, d'adaptation, d'incarnation.

Notre monde actuel est à un tournant de civilisation. Décadence d'une grande et belle époque qui va de la Renaissance à nos jours, en passant par la Réforme, la Révolution et le splendide XIXe siècle. Epoque où la personne s'est affirmée jusqu'à l'individualisme, où la société a passé par les plus grands mouvements politiques et sociaux, où la science a fait ses plus prodigieuses découvertes et où l'Eglise a connu avec la division de son corps une purification et un affermissement de sa pensée et de sa vie. Epoque où la personne humaine cherche l'indépendance et la liberté dans la richesse et le bien-être. Epoque individualiste et capitaliste.

Nous sommes entrés dans une période de crise où l'on ressent partout une grande lassitude de l'individualisme et du capitalisme. L'homme est fatigué de marcher seul à la recherche de la liberté et de la richesse. Il y a certes des individus, nombreux encore, qui font partie de cette civilisation mourante. Mais un mouvement profond d'aspiration à la communauté et au sacrifice se fait de plus en plus sentir. On n'a jamais autant entendu et lu ce mot de communauté.

Lassitude de l'individualisme et du capitalisme, aspiration à la communauté ; fatigue aussi de l'intellectualisme et recherche d'une pensée vivante, concrète et agissante.

L'Europe souffre, et la France plus particulièrement peut-être, d'un excès d'intellectualisme, depuis longtemps déjà. On est toujours à faire des plans très intelligents, à lancer des projets fort bien conçus. On multiplie les organisations, les comités, les centres, qui ont chacun son programme délimité, sa zone d'influence, on crée des cadres, on prépare... Il semble qu'il se fait un grand travail, mais lorsqu'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que les cadres sont presque vides, que tout est fort bien préparé, mais que rien ne se fait, parce que tout a été conçu trop abstraitement pour qu'il y ait prise sur la réalité, et trop longuement, de sorte que le projet ne correspond déjà plus à l'actualité. Nous aimons trop les traités, les discours, les sermons en trois points où tout se tient comme dans la nouvelle Jérusalem. Aujourd'hui, l'homme veut voir se réaliser la parole qu'on lui dit. Notre époque est avide d'incarnation, de signe, de sacrement.

La prédication de l'Eglise doit faire état de cette situation et de ces aspirations. Elle ne peut pas voir se dessiner partout des mouvements communautaires et oublier qu'elle est *la communauté*. Elle ne peut pas, constatant chez l'homme d'aujourd'hui, cette incapacité à saisir vraiment une parole ou une idée dont il ne voit pas l'incidence concrète, continuer à prêcher une demi-heure le dimanche, à donner des catéchismes et des conférences, sans vivre concrètement et visiblement ce dont elle parle tout le temps, savoir cette vie nouvelle de ceux qui se sont attachés à la personne de Jésus-Christ et qui forment son corps.

C'est partageant cette angoisse et cette difficulté de l'Eglise actuelle, Eglise de multitude qui n'est plus une communauté et qui parle beaucoup trop par rapport à ce qu'elle réalise, dans un monde qui cherche la vraie communauté et qui veut des réalités concrètes, c'est dans cette difficulté et cette angoisse avec l'Eglise que nous avons reçu notre vocation.

Pour devenir une communauté vivante, l'Eglise de multitude peut évidemment devenir une Eglise de professants, accentuant sa discipline, exigeant un engagement décisif, obligeant à une confession de foi explicite. Mais alors elle se sépare du monde, elle met dehors ceux-là même qu'elle a baptisés parce qu'ils n'ont pas encore une foi assez engagée. Cette solution peut la perdre dans le sectarisme qui a rompu avec le monde. La solution est plutôt qu'à l'intérieur d'une Eglise souvent indélimitée et indéfinissable, surgissent des communautés paroissiales ou autres, vivantes et rayonnantes, confessantes et disciplinées, groupées autour du pasteur et du collège des anciens, ouvertes à tous ceux qui, baptisés, ne peuvent pas encore vraiment former la communauté, mais qui se sentent attirés par son rayonnement, son dynamisme et sa liberté. Il faut qu'à l'intérieur même de l'Eglise se créent des communautés vivantes, comme des signes prophétiques, des paraboles de ce que devrait être l'Eglise tout entière.

Il ne faudrait pas penser cependant que la naissance de ces communautés de type particulier est un fait accidentel dans l'Eglise. La vie communautaire au sens étroit où nous l'entendons fait partie de la vie de l'Eglise universelle, elle est un aspect nécessaire du corps de Christ. Dès la naissance de l'Eglise autour du Christ, nous voyons se manifester deux sortes de vie communautaire, complémentaires et nécessaires. Jésus appelle à la repentance et à la foi des hommes et des femmes qui, tout en s'attachant à lui, restent cependant à leur place, dans la vie familiale et sociale : ils obéissent à la parole du Maître là où Dieu les avait placés avant qu'ils le connussent en Jésus-Christ. Ce sont les familles où Jésus est reçu, et dont la plus remarquable est celle de Lazare, Marthe et Marie. Mais il y a des hommes que Jésus-Christ veut tout à lui, et qu'il détache du monde, de leur famille et leur métier, pour en faire des signes de la communauté du Royaume. Ils ont tout quitté et l'ont suivi, selon la parole de Pierre (Marc 10/28). Ils ont mis tout ce qu'ils avaient en commun, ils ont renoncé au mariage et à leur indépendance. Ces deux formes de la communauté chrétienne sont essentielles à la vie de l'Eglise et à sa plénitude. La première fait passer dans le monde la vie du Christ et contribue ainsi à l'extension de son corps. Mais en même temps qu'elle cherche à intégrer la vie chrétienne dans la famille et la société, elle risque constamment de se laisser gagner par le monde. Il faut qu'à côté d'elle se maintienne une communauté détachée du monde quoique dans le monde, sans être du monde, comme elle. Là sera vécue à l'extrême possible la vie du corps de Christ, avec la communauté de biens, matérielle et spirituelle, la vie de prière régulière et intense, l'amour fraternel sans partage, et la disponibilité sans entrave, toutes choses qui sont des signes vivants que le Royaume des cieux s'est approché de nous et qu'il vient. Là, les forces spirituelles du chrétien peuvent se renouveler et il peut ranimer son espérance souvent déçue dans le monde. Là, il doit retrouver une vie chrétienne concentrée et dont tous les moments ne sont qu'une perpétuelle recherche de Dieu seul et de sa gloire. L'Eglise a toujours besoin de ce que certains anglicans appellent « un signe dramatique » de la communauté, de la prière, de l'amour fraternel. L'Eglise n'est universelle que lorsque tous les

dons de l'Esprit Saint sont manifestés dans ses membres à travers un témoignage ou un ministère particulier : apostolat, prophétie, doctorat, miracles, guérison, secours, administration... (I Cor. 12/28). Tous ces dons de l'Esprit peuvent être manifestés par des individus dans l'Eglise, « en vue de l'œuvre du ministère et de l'édification du corps de Christ » (Eph. 4/12). Pour que s'incarne le don de la communauté dans un vrai ministère en vue de « l'édification du corps de Christ », il ne suffit plus d'un individu, il faut une communauté dans l'Eglise.

C'est pour être un de ces signes prophétiques de la communauté que nous nous sommes sentis appelés. On ne peut pas nous imiter et appliquer sur le plan paroissial les solutions de notre vie communautaire. Nous sommes certainement un signe extrémiste de ce que peut exiger l'appartenance au corps du Christ. Nous jouons en quelque sorte la parabole de la communauté. On n'imite pas une parabole, on la médite et on s'en inspire.

Le prophète Osée à une époque d'infidélité et d'idolâtrie du peuple d'Israël reçoit cette vocation de Dieu : « Va, aime une femme aimée d'un amant et coupable d'adultère. C'est ainsi que l'Eternel aime les enfants d'Israël, qui se tournent vers d'autres dieux... » (Osée 3/1). Et Osée, dans ce mariage, va devenir le signe de l'amour de Dieu.

Mêlés à un monde corrompu, les Pères du désert vont se retirer dans leur ermitage pour être des signes de la sainteté de Dieu.

En un temps d'opulence et de faste, saint François devient le signe de la pauvreté des béatitudes.

Pour être des signes de l'humilité de la vie chrétienne et du tragique de la situation spirituelle de l'homme, dans un siècle de vanité mondaine et de facilité morale, les Messieurs de Port-Royal abandonnent leur carrière pour vivre la vie régulière de moines, sans costume, et pour éduquer des enfants.

A chaque époque de la vie de l'Eglise, une déficience appelle un signe ou une parabole.

Aujourd'hui, ce signe est celui de la communauté vivante, et c'est pourquoi l'Esprit adresse cette vocation à de nombreux groupes chrétiens de formes souvent diverses.

Notre vocation essentielle est donc d'être une communauté vivante, un signe de l'amour fraternel qui unit les membres du corps de Christ ; notre ministère fondamental, c'est de figurer la parabole de la communauté fraternelle et de l'unité humaine qui n'est possible qu'en Christ.

Fondement biblique et traditionnel

Notre communauté n'a rien d'original que sa forme qui cherche à s'inspirer de la tradition réformée. Elle s'inscrit autrement dans la grande tradition communautaire qui part de la communauté des Douze et de la communauté primitive de Jérusalem et remonte jusqu'à nous à travers les fondations de saint Basile, saint Jérôme, saint Augustin, saint Benoît, saint Dominique, saint François, pour ne citer que les plus marquantes pour nous avant la Réforme. Après la Réforme, notons encore le groupe des Messieurs de Port-Royal et de la communauté morave de Herrnhut fondée par le comte de Zinzendorf ; et au XIXe siècle, sous l'inspiration du mouvement d'Oxford, la renaissance monastique anglicane.

Toute cette tradition a son origine dans la communauté des Douze autour

du Christ, signe et parabole du Royaume de Dieu et dans la communauté de Jérusalem, à laquelle il faut remonter pour trouver le fondement de l'esprit communautaire dans l'acception typique où nous l'entendons.

Après l'Ascension du Christ, les Apôtres ne semblent pas avoir pensé qu'ils dussent se séparer sinon pour la nécessité de l'évangélisation. Nous les voyons se réunir ensemble et diriger ensemble l'Eglise. La communauté étroite qu'ils formaient autour du Christ continue à être le noyau solide de l'Eglise des disciples, qui, gagnés au Royaume, avaient suivi Jésus et ne cessaient de s'augmenter depuis la Pentecôte. Il semble que d'après le livre des Actes (2/42-47; 4/32-5/11), il y eut deux cercles communautaires à Jérusalem: une communauté typique, étroite, restreinte, formée sur le modèle du collège apostolique, avec vie commune et biens communs: « Tous ceux qui croyaient étaient ensemble et avaient toutes choses en commun » (Actes 2/44). Mais la qualité de croyant n'exigeait pas forcément cette communauté de vie et de biens: il pouvait y avoir une forme plus paroissiale, plus large, plus sociale de la communauté; saint Pierre ne dit-il pas à Ananias qui voulait entrer dans la communauté de vie et de biens à la faveur d'un mensonge: « Si tu n'avais pas vendu ton champ, ne te serait-il pas resté ? Et après l'avoir vendu, n'étais-tu pas *libre* d'en garder le prix ? » (Actes 5/4). Ananias pouvait donc très bien être chrétien sans mettre ses biens en communauté. Cette seconde forme, paroissiale, est à l'origine des communautés pauliniennes en terre païenne et donc de nos paroisses. La première forme, après un échec temporaire à Jérusalem, ressurgit plus tard dans les communautés d'ascètes, en Egypte et à Rome, pour aboutir au cénobitisme bénédictin du VIe siècle, en passant par Basile, Jérôme et Augustin, et donner naissance à toutes les formes que nous avons déjà citées.

La réforme de Luther et de Calvin supprima les communautés monastiques et ce fut pour nous un grave problème de conscience lorsqu'il s'agit d'abord d'obéir à notre vocation et de réinstaurer la vie communautaire dans l'Eglise réformée. Les communautés de diaconesses existaient déjà depuis cent ans, mais dans un style très différent de ce que nous projetions. Deux communautés de femmes plus proches de notre idéal avaient déjà commencé un ministère de retraite spirituelle depuis une dizaine d'années, l'une à Grandchamp près de Neuchâtel en Suisse, l'autre à Saint-Etienne du Grès dans le Midi de la France.

Nous étions la première communauté masculine et nous redoutions de fortes réactions. Marchions-nous vraiment dans la ligne de la tradition protestante ? Si les Réformateurs avaient supprimé les monastères, c'est que là les erreurs romaines avaient été poussées à l'extrême (mérite des œuvres, culte des saints, messes pour les morts, etc.). Il fallait tout balayer. Mais ni Luther, ni Calvin ne s'opposaient au principe de la vie communautaire. Bien au contraire, nous trouvions un texte de Luther, important, datant de 1536. Il s'agit d'un protocole portant le nom d'*Articles de Wittenberg* résumant les conversations de Luther avec les envoyés du roi d'Angleterre qui étaient venus lui demander comment poursuivre la Réforme. Voici les passages essentiels de l'article XV intitulé *De votis monasticis*:

> Il faut corriger les opinions et les cultes impies tout en conservant collèges et monastères. Car la jeunesse qui sera un jour au gouvernail de l'Eglise ne peut pas se contenter d'apprendre dans les livres, mais elle doit par une discipline spirituelle s'exercer à la pratique liturgique et à la vie chrétienne; ... que certains, particulièrement qualifiés pour

l'état monastique préfèrent vivre dans ces collèges, une fois les opinions et les cultes corrigés, s'ils usent des vœux comme d'une chose indifférente, nous ne les blâmons pas ; au contraire, sachant que beaucoup d'hommes saints et remarquables ont vécu en chrétien dans des monastères, et, animés de ces sentiments, nous souhaitons qu'il y ait de tels collèges d'hommes savants et consacrés à Dieu où l'étude de la doctrine chrétienne soit poursuivie pour l'utilité commune de l'Eglise et où les adolescents soient non seulement instruits par les dogmes, mais habitués à la vie chrétienne par des exercices spirituels et par cette pédagogie liturgique, de telle façon toutefois qu'ils ne soient ni embarrassés par les vœux, ni retenus au péril de leur conscience. Ce genre de vie destiné à l'utilité de l'Eglise, à l'instruction et à la formation des hommes entre lesquels on pourrait choisir les docteurs de l'Eglise serait saint et plairait à Dieu [1].

Ce texte fut pour nous décisif en ce qui concernait nos craintes de risquer ne pas être en communion avec l'esprit de la Réforme. Ce fut le fondement traditionnel de notre communauté, de même que nous nous appuyons sur le fondement biblique de la communauté apostolique de Jérusalem.

Histoire

Notre communauté a commencé par être tout d'abord une sorte de tiers-ordre. Il y a une dizaine d'années, quelques étudiants de Lausanne en Suisse, appartenant à la Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants se regroupaient autour du pasteur Roger Schütz, qui avait été leur président, dans un même désir de discipline spirituelle et d'intégration de leurs diverses activités intellectuelles dans leur vie chrétienne. Il se créa alors en 1940 une sorte de tiers-ordre, de Grande Communauté, comme nous l'appelons, où se retrouvaient ces divers éléments sortant de l'Université. Tous les deux mois depuis lors, on se réunit en colloques d'étude, sur les rapports de la foi et de la science, de l'anthropologie chrétienne, de la philosophie et de l'humanisme chrétiens, etc. On faisait de temps en temps une retraite spirituelle et pour cela on décida d'acheter en France une maison ; alors qu'on n'avait pas les moyens d'obtenir une telle maison, providentiellement, un château en Bourgogne nous fut acheté et le pasteur Roger Schütz s'y installa seul, attendant qu'une communauté résidente se formât. En 1942, se joignirent à lui deux frères, en qui une même vocation s'était préparée sans qu'ils connussent la Communauté. Mais l'invasion totale de la France obligea la communauté naissante à se replier à Genève où elle vécut et travailla deux ans. Jusqu'alors, nous avions été surtout dominés par l'esprit de Port-Royal, nous inspirant des « Messieurs », de leur vie de solitude en communauté, de leur esprit de discipline spirituelle et intellectuelle.

Les débuts de la communauté résidente à trois, puis quatre, à Genève, nous orientèrent vers une conception franciscaine de la vie fraternelle. Nous habitions un appartement près de la cathédrale. Nous recevions en retraite spirituelle des étudiants et des hommes individuellement. Nous prenions quelques contacts avec les pasteurs de la ville pour faire connaître notre ministère qui suscitait quelques réactions. Nous avions des rencontres avec des ouvriers auxquels nous faisions un catéchisme populaire. Nous avions organisé à la cathédrale des offices du matin quotidiens, nous inspirant du *Prayer Book*.

En automne 1944, nous rentrions à Taizé près de Cluny dans notre maison

[1] Cité par R. Schütz, *Introduction à la vie communautaire*. Genève : Labor et Fides 1943, pp. 20-21.

où dès lors nous avons vécu, défrichant d'abord le domaine, fondant une maison d'orphelins, recevant en retraite individuelle, poursuivant notre travail intellectuel, accueillant des hommes travaillant à l'œcuménisme, pour des entretiens théologiques et pour prier avec eux.

Le témoignage de la communauté

En une époque de décadence et de confusion, d'aspiration et d'incapacité communautaires, elle veut rendre dans le monde et l'Eglise auxquels elle appartient le témoignage vivant de la vie fraternelle. Elle est la répétition des communautés du type jérusalémite, c'est-à-dire qu'elle cherche à retrouver par l'intérieur cette application extrémiste de quelques exigences évangéliques. Consciente qu'elle est une exception qui ne doit pas être imitée par tous, elle joue une sorte de parabole de la vie communautaire évangélique. Quelque part il est possible de revivre la communauté chrétienne primitive, on peut en parler, elle peut devenir parole de Dieu ! Non qu'elle prétende à une perfection. Au contraire, Satan, le diable, le diviseur, ne se déchaîne jamais autant que dans la communauté. Elle n'est donc pas une image de perfection mais une parabole avec ses lumières et ses ombres. Elle peut faire l'expérience pour l'Eglise de certaines vérités de l'Evangile (vie fraternelle, vie liturgique, travail communautaire, pauvreté, obéissance, confession, etc.).

La vie de la communauté

Elle est toute comprise au récit des Actes des Apôtres (2/42-47) : Doctrine apostolique (méditation, prédication, étude), communion fraternelle, (amour fraternel, partage communautaire, confession privée, direction spirituelle), fraction eucharistique et prière commune, offices réguliers et repas en commun, communauté d'habitation et de biens. L'accomplissement de cette vie est, comme le disent les Actes : la louange de Dieu dans la joie et la simplicité, le contact avec le peuple et la réunion à l'Eglise par le Seigneur de ceux qui sont sauvés.

Le ministère de la communauté

Il est d'abord et essentiellement le ministère communautaire : être dans les mains de Dieu l'acteur docile de cette parabole qu'est la communauté, comme Marie aux pieds du Seigneur est une parabole du primat de la contemplation (Luc 10/38-42). C'est là notre *unum unicum, unum necessarium*, notre prédication du Royaume de Dieu et tout le reste est donné par dessus...

Cela ne veut pas dire que nous recherchions la communauté pour elle-même. Nous tendons vers sa réalisation la plus complète, car c'est notre façon de prêcher le Royaume. Lorsque le communautaire a trouvé sa place comme membre du corps de la communauté, docile et disponible, Dieu lui donne alors, conformément à ses dons, son ministère particulier. Celui-ci vient en second et doit être ordonné à ce témoignage communautaire qui est le premier ministère de chacun. Le renoncement à soi-même ne doit-il pas porter jusque sur les dons que nous croyons avoir ? Si nous les avons véritablement, Dieu ne permettra pas qu'ils se perdent. Ce n'est pas à nous, mais à lui de sauver notre vie (Marc 6/34-36 et paral.) ; pour entrer dans cette aventure spirituelle extraordinaire de la communauté, c'est une joie de faire cet acte de foi des

disciples : « Pour nous, nous avons tout quitté ce que nous possédions et nous t'avons suivi » (Luc 18/28-30 et paral.).

Les ministères particuliers par lesquels la communauté fait rayonner son témoignage aujourd'hui sont :

La retraite spirituelle que chacun peut faire dans de petites maisons aménagées à cet effet autour de la maison communautaire pour y retrouver la vie fraternelle, liturgique et intérieure, qui est une condition de tout examen de conscience, de toute méditation et de toute force nouvelle pour repartir de l'avant. Nous nous limitons à ceux qui veulent accomplir une vraie retraite spirituelle et entrer dans la discipline de la communauté, nécessaire à toute retraite fructueuse.

Nous voulons être, par ailleurs, un lieu de rencontres et de prière œcuménique où puisse se pressentir l'unité future de l'Eglise, à travers la vie communautaire, la liturgie des offices et de l'eucharistie, l'amour fraternel et les entretiens théologiques. De nombreux prêtres et religieux de toutes les confessions chrétiennes ont déjà passé un ou deux jours dans notre maison.

Le travail intellectuel, qui, par la publication, la conférence et la prédication porte au dehors sa pensée et sa méditation.

L'éducation et l'instruction que reçoivent dans la maison d'enfants ceux qui plus tard deviendront des fils spirituels au près et au loin.

Le travail manuel de la cuisine, du ménage, du domaine et du jardin qui concrétise aux yeux de chacun la valeur de la règle.

L'engagement

Après une période de noviciat d'une durée d'un an au moins, temps qui peut être prolongé si la communauté le juge nécessaire, le Frère est invité à s'engager dans la communauté. Il y entre comme dans sa nouvelle famille à laquelle il doit fidélité en toutes circonstances. Il considère comme une bénédiction de Dieu que de pouvoir se joindre à ce corps où il va trouver sa fonction au service du Christ. Rien ne semble pouvoir l'en arracher sinon Dieu lui-même. Mettant la main à la charrue, il ne peut plus regarder en arrière, sachant qu'il deviendrait indigne du Royaume et qu'un interdit reposerait sur sa vie spirituelle. Il fonde désormais toute sa foi, toute son espérance et toute sa joie sur la promesse de Jésus-Christ : « En vérité je vous le déclare, de tous ceux qui ont quitté maison ou frères ou sœurs ou père ou mère ou femme ou enfant ou champ à cause de moi et de l'Evangile, il n'y en a pas un qui ne reçoive maintenant, dans le temps présent, cent fois davantage, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des enfants et des champs avec des persécutions, et dans le siècle à venir, la vie éternelle » (Marc 10/29-30. Matth. 19/29 ; Luc 18/29-30). Oui, le frère sait et réalise chaque jour que les fruits de cette magnifique promesse ne sont pas à la mesure de son assurance dans la vocation, de sa foi et de sa vertu, mais que Jésus-Christ promet le centuple de tout ce qu'il a laissé à quiconque accomplit dans l'obscurité de la foi ce pas décisif de la pauvreté, du célibat, de l'obéissance, dans la communauté des frères. Et dans les moments de doute et de lassitude, au travers de ces persécutions des démons et des hommes que le Christ a prévues dans son infinie sagesse, il revient à cette seule promesse de la parole de Dieu, cette parole unanime des trois premiers Evangiles, et, solidement appuyé sur ce roc, il peut croire et repartir dans la joie et la louange.

L'engagement n'infirme pas la liberté divine. Au contraire, il rend plus claire la volonté de Dieu dans l'ordre de la vocation. Si l'engagement n'est que temporaire, outre une instabilité communautaire et individuelle considérable, on favorise la volonté propre et le subjectivisme dans l'ordre de l'obéissance à la vocation. Au contraire, un engagement considéré comme perpétuel permet de remettre à Dieu seul le soin de sa vocation. L'engagement déposé dans les mains de Dieu par l'intermédiaire de la communauté ne peut être révoqué que par Dieu s'exprimant à travers la communauté. Dans une telle conception de l'engagement, il y a une abdication nécessaire de la volonté individuelle, mais la liberté de Dieu est pleinement sauvegardée ainsi que l'objectivité de son appel, s'exprimant non pas à travers une conscience individuelle, bien souvent enfermée dans le cercle de la subjectivité, mais par le moyen plus sûr d'une communauté priante. Cette conception de l'engagement suppose que la vérité a plus de chance d'être découverte dans la communauté que par l'individu, et que la liberté de Dieu se manifeste plus clairement quand nous renonçons à la nôtre en nous liant au Christ par une décision d'obéissance et d'amour.

La pauvreté

Elle est le renoncement joyeux à toute propriété privée, mais elle n'exclut pas une certaine abondance communautaire si celle-ci est un cadeau de Dieu et si elle permet un rayonnement plus efficace. Toutefois, la pauvreté individuelle forme à l'esprit de pauvreté qui nous permettra d'accepter joyeusement le dénuement, si Dieu veut y contraindre.

Le célibat

Il ne faut pas en exagérer le caractère exceptionnel, car pour le Christ et saint Paul, cela semble ordinaire autant que le mariage, dans l'ordre du Royaume de Dieu (Matth. 19/12; I Cor. 7/32-35). Cependant il faut qu'il soit une réponse à un appel. C'est une vocation complémentaire au ministère ou à la communauté. Il n'est pas une nécessité pour tout ministre de l'Eglise, mais seulement pour ceux qui en reçoivent l'exigence et la force de Dieu. Le célibat devient une nécessité pour celui qui reçoit un appel à la disponibilité totale au service du Royaume. Le célibat a pour première fonction de redonner au mariage le sens d'une vocation divine, d'un véritable mystère en Dieu, comme saint Paul l'écrivait aux Ephésiens (Eph. 5/22-32). Nous considérons donc que le célibat a une valeur profondément sociale, à cause du péché qui s'est introduit dans l'œuvre de Dieu, parce que le mariage même a été bafoué, méprisé, sali par l'adultère, le divorce, le mensonge. Jésus-Christ veut appeler des hommes à ne s'attacher qu'à lui seul et sans partage, témoigner que les passions, les désirs, la vie sexuelle ne sont pas tellement le tout de l'existence, mais que pour le chrétien, il y a un maître plus fort que sa chair, le Dieu d'amour. En instituant le célibat, Jésus-Christ veut attirer le regard des hommes, au delà de leur vie conjugale, familiale ou débauchée, pour leur montrer qu'au-dessus des réalités de ce monde qui passe, il y a l'amour de Dieu qui seul compte vraiment et dure éternellement: « Car la figure de ce monde passe... »

Le célibat, la vocation au célibat dans l'Eglise, a donc entre autres raisons et fonctions, de redonner au mariage le sens d'une vocation.

Dans une Eglise comme la nôtre, qui trop souvent ne considère même pas comme possible une vocation de célibat, le sens de la vocation du mariage se perd. Cela est très frappant et très logique; puisque le célibat est au fond considéré comme une anomalie, ou le fruit d'un bas égoïsme, puisqu'on ne peut imaginer qu'il soit le fait d'un appel particulier de Dieu, le mariage devient une chose naturelle. Tout homme normal doit se marier. Et le mariage alors, chose si naturelle et tellement universelle parmi les hommes et parmi les chrétiens, n'est plus considéré comme une vocation.

Le célibat redonne au mariage le sens d'une vocation, car il n'y a vocation possible que lorsqu'il y a choix possible entre plusieurs états.

Le célibat est encore un signe. Il est le signe qu'une seule chose pour le chrétien est vraiment nécessaire: aimer, servir, adorer le Christ. Il est le signe de la disponibilité qu'il faut avoir au service du Royaume de Dieu. Il est le signe même de ce Royaume qui vient, où l'on ne se mariera pas, car l'amour de Dieu remplira tout en tous.

Mais si le célibat est une vocation certaine, pour beaucoup de serviteurs de Dieu, il reste vrai qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul. C'est pourquoi célibat et communauté s'appellent l'un l'autre, le premier comme condition de la seconde, et la seconde comme appui nécessaire du premier.

L'amour fraternel

On pourrait dire que notre troisième engagement avant celui de l'obéissance, c'est la charité. L'obéissance à Dieu, à la communauté, aux frères, au supérieur[1], devient dans la charité chose naturelle. Sans elle, elle pourrait apparaître comme une ascèse pénible. Or « il n'y a point de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte » (I Jean 4/18).

Le célibat trouve donc pour nous son épanouissement dans l'amour fraternel, lequel prépare l'obéissance véritable. Cet amour fraternel cherche son inspiration dans la tendresse de Jésus-Christ pour ses apôtres et particulièrement pour saint Jean. Il s'inspire encore de la charité franciscaine. Le chrétien, comme beaucoup d'hommes d'aujourd'hui, souffre souvent d'un rétrécissement et d'un refoulement de l'affectivité, soit à cause du moralisme, soit à cause de l'influence durcissante des conditions et des événements du temps présent. La communauté donne un épanouissement dans la charité à toutes les aspirations légitimes de l'individu.

Une des conditions essentielles de cet épanouissement du frère et de la communauté dans l'amour fraternel, c'est ce que nous appelons la transparence. Le frère doit devenir transparent pour ses frères, il doit apprendre à se communiquer, à se livrer, à s'ouvrir. Cela ne signifie pas qu'il ait à se confesser sur tout à tous. Non. Mais il doit réaliser la simplicité et la pureté du cœur suffisante pour que chacun de ses frères puisse le connaître profondément et pour qu'il ne soit jamais seul. La confession privée à un frère pasteur lui permettra d'atteindre cette simplicité et cette pureté. Cette confession que l'on recommande de faire chaque semaine se pratique selon la forme traditionnelle en vue de la conviction de péché, du pardon de Dieu et de la guérison spirituelle. L'absolution est donnée selon la tradition qui s'appuie si solidement sur la

[1] Le frère qui a l'autorité dans la communauté ne porte pas le nom de «supérieur», mais de «frère aîné».

promesse de Jésus: « Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez leurs péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (Jean 20/22-23).

L'obéissance

L'obéissance à la communauté, s'exprimant dans le conseil communautaire et par la bouche du supérieur est considérée comme un exercice à l'obéissance à Dieu. Il est trop facile de dire qu'on obéit à Dieu seul, trop dangereux aussi. N'obéit-on pas alors plutôt à soi-même, à son subconscient, ou bien, ce qui est tout aussi grave, par une espèce d'ascétisme ne prend-on pas toujours et uniformément le contrepied de sa volonté propre pour une volonté certaine de Dieu? L'obéissance aux frères ou à un frère est une sauvegarde et une garantie. Tantôt notre volonté sera contredite ou corrigée, tantôt elle sera soutenue et approuvée selon ce que le Saint-Esprit inspirera à la communauté, dans sa soumission à la Parole de Dieu et dans son effort de prière. La volonté de Dieu prend alors un caractère vraiment objectif, tandis que lorsque je suis seul, je puis douter d'être en conformité avec la volonté de Dieu. Il en est de l'obéissance, comme de la confession. Celui qui ne prétend se confesser qu'à Dieu seul, ne se confesse-t-il pas à soi-même, voit-il tout son péché, s'en humilie-t-il vraiment? La confession à Dieu devant un frère confesseur est une garantie de véritable et sérieuse confession, repentance et miséricorde. L'obéissance aux frères réunis en conseil et sous la direction du supérieur est une garantie que le Saint-Esprit parle et dirige vraiment nos volontés et nos vies, lui qui vit éternellement en nous (Jean 14/16). « Obéissez à vos conducteurs et soyez-leur soumis car ils veillent au salut de vos âmes, dont ils auront à rendre compte; qu'ils puissent s'acquitter ainsi de leur ministère avec joie, et non en gémissant, ce qui ne serait pas à votre avantage », écrivait l'apôtre aux Hébreux. Nous n'en disons pas plus ni moins en parlant de l'obéissance, d'une hiérarchie et d'un supérieur.

L'horaire

Si nous avons pu déjà donner à notre tiers-ordre ou grande communauté des constitutions qui fixent les exigences d'appartenance à notre famille spirituelle, la communauté résidente est en train de vivre sa règle avant de pouvoir la codifier. Outre ce que nous avons dit déjà du sens profond de notre vocation, de notre ministère et de notre engagement, notre règle consiste encore dans l'observation d'un horaire de journée et d'une règle de spiritualité.

Nous sommes parvenus à la certitude et à l'expérience que pour une communauté dont la fonction essentielle est la louange de Dieu, et dont les ministères s'exercent sur place et nécessitent un renouvellement constant dans la ferveur: retraite, travail intellectuel et manuel, éducation, l'office de nuit devait être le pivot de toute la vie de prière. La vie communautaire peut, comme toute vie chrétienne, s'embourgeoiser, devenir ordinaire, et perdre sa raison d'être; il lui faut un minimum d'ascèse pour qu'elle soit maintenue constamment dans l'ardeur du service de Jésus-Christ. « Je traite durement mon corps, et je le tiens assujetti de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même rejeté » (I Cor. 9/27). D'autre part, la vie dans le célibat exige aussi une maîtrise de la personne et du corps, une offrande du corps en sacrifice vivant et saint, une transposition des puissances naturelles sur le plan de l'amour du Christ et de l'adoration. Il est bon que le frère soit donc un peu durement appelé au milieu de son repos pour venir dire à Dieu son amour et son adoration.

A trois heures et quart[1] un frère réveille chacun par: «Louange à Dieu», à quoi chacun répond par « Gloire à Dieu ». La première pensée au sortir du sommeil est donc la gloire de Dieu qui seule compte. *Deo soli gloria* ! Puis les frères rassemblés dans la salle commune se préparent à l'œuvre de Dieu : « Seigneur, ouvre ma bouche afin que je bénisse ton saint nom ; purifie mon âme de toute pensée vaine, mauvaise et étrangère ; éclaire mon esprit, embrase mon amour, pour que je puisse prier cet office avec respect, attention, ferveur, et que je puisse être exaucé en présence de ta divine majesté. Par Jésus-Christ, notre Seigneur. Amen. » Puis l'on se rend à l'église où commence l'office à 3 h. 30. Ce sont les matines traditionnelles un peu écourtées : vigile, nocturne à trois psaumes, leçons de l'Ecriture ou des Pères selon le temps, avec les répons, Te Deum, prière. Puis, les lumières étant éteintes et le jour commençant à poindre, chaque frère à sa place prie dans le silence, médite et fait son culte personnel ; c'est l'oraison. A 4 h. 30, les frères qui ont dû veiller plus tard dans la soirée pour recevoir des hôtes ou pour un travail urgent, se recouchent, les autres vont au travail, celui-ci aux champs, celui-là à l'atelier, tel autre dans sa chambre où l'attendent ses livres et sa feuille blanche. A 10 heures la cloche sonne et interrompt le travail de chacun. Sur place on se remémore le capitule, verset du jour tiré de la méditation biblique du matin, et l'on prie pour tous les frères, on rend grâce pour telle bénédiction reçue ou tel problème proposé à l'intercession. Le repas de midi se prend dans le silence et l'on fait une lecture : histoire de l'Eglise, revue, article... On le commence en disant un psaume en commun et en répétant le capitule. On le conclut par « Bénissons le Seigneur — Grâces soient rendues à Dieu ». Ce sont alors les entretiens fraternels ou le repos pour ceux qui n'ont pas pu dormir leur sept ou huit heures. A 2 heures, le travail reprend. Le repas du soir à 6 heures commence par un psaume et le capitule et se poursuit dans le silence. L'on se rend alors à l'Eglise où l'office du soir termine la journée de travail. Le soir est libre.

Le dimanche, le grand service eucharistique avec prédication, a lieu à 10 h. 30, suivi du culte des enfants.

La règle

Elle est donc en formation, vécue, expérimentée. La communauté, qui a beaucoup lu la règle de saint Benoît et celle de saint François, aime chez le premier toute la conception de l'organisation communautaire comme une grande famille au service de l'œuvre de Dieu et chez le second la joie, la simplicité, la charité de la vie fraternelle. Dès le début, la règle de direction spirituelle a marqué son orientation et révèle bien sa spiritualité propre. Le troisième point est repris aux Veilleurs :

Que dans ta journée, labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu.

Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ.

Pénètre-toi de l'esprit des Béatitudes : joie, simplicité, miséricorde.

Dans sa règle, la communauté désire s'inspirer de la grande tradition monastique et ne veut pas faire de l'original à tout prix, consciente qu'elle est des grands principes organiques découverts peu à peu par les générations de moines chrétiens. Toutefois, elle veut créer un mode d'existence communau-

[1] A certaines périodes, en hiver par exemple, l'office de nuit n'a lieu qu'aux dimanches et jours de fête.

taire qui ne soit pas étranger à l'esprit du protestantisme, car son désir profond est que des « monastères » protestants puissent devenir des lieux de travail, de rencontre et de prière œcuménique, des ponts entre frères chrétiens séparés. Certes, son existence, sa règle et sa forme ne satisferont peut-être ni certains catholiques qui les trouveront trop peu selon la tradition monastique, ni certains protestants qui, superficiellement, les jugeront infidèles aux traditions ecclésiastiques et liturgiques reçues. Mais aux uns comme aux autres, nous rappellerons ces mots de Jacques Chevalier qui ont une grande portée œcuménique : « Ce ne sont pas les obsédés du passé mais les êtres profonds qui prolongent la tradition [1] ».

L'œcuménisme

L'unité de l'Eglise est au premier plan des préoccupations de la communauté. Quand bien même chaque frère a un ministère particulier dans la communauté, tous ont un grand intérêt pour les problèmes de la réunion en un seul corps des membres du Christ déchirés visiblement. Chacun porte dans son cœur et sa prière l'angoisse de cette division qui compromet la prédication de l'Evangile et rend moins convaincant le témoignage de la charité chrétienne. Soit par la forme de sa liturgie, soit par des études théologiques, soit par des contacts fréquents avec des prêtres, des religieux, des moines, des professeurs catholiques, la communauté cherche à pénétrer l'esprit catholique et à se dépouiller le plus possible de tout préjugé d'ignorance ou de sentiment. Elle pense que le premier devoir des chrétiens est de se connaître de l'intérieur et de s'aimer en profondeur. Les problèmes théologiques, historiques, exégétiques se posent alors dans une tout autre lumière ; il ne reste plus que les vrais problèmes qui seuls valent la peine d'être étudiés, les vrais obstacles infranchissables aujourd'hui que l'on prie alors Dieu d'abaisser lui-même par la puissance de son Saint-Esprit.

Un autre principe de notre œcuménisme est la confiance et la loyauté. Nous ne pouvons plus aujourd'hui faire ce que nos pères ont cru devoir faire ; la polémique et le prosélytisme sont d'un autre temps. Il faut créer une atmosphère de confiance réciproque et travailler dans un esprit de loyauté. Il ne s'agit plus d'aller pêcher des âmes dans l'Eglise voisine et entretenir par là un orgueil malsain. Ces conversions individuelles ne font que retarder les réunions. Il faut au contraire désirer l'approfondissement de chacun dans sa foi afin qu'il aille jusqu'aux sources pures de l'Evangile où nous nous retrouvons un dans le Christ. Fils loyaux et fidèles de la Réforme protestante que nous croyons avoir été et être encore nécessaire, soumis à la discipline de notre Eglise, nous nous considérons aussi comme « catholiques [2] », nous désirons le progrès et la sanctification de l'antique Eglise romaine et nous n'avons jamais l'impression de travailler pour elle du dehors, comme des prophètes déracinés,

[1] Conférence prononcée à Oxford sur *La pensée de Newman*. Lettres de J. CHEVALIER, juillet 1927. Cité par le Supplément de la *Vie intellectuelle*. Paris : Editions du Cerf n° 5, 15 mai 1948.

[2] Nous employons le terme de « catholique » dans le sens où les anglicans l'emploient, pour désigner une vraie catholicité qui ne soit limitée ni par le puritanisme protestant ni par le juridisme romain. C'est en ce sens que Tommy Fallot et Wilfred Monod l'entendaient lorsqu'ils désiraient pour notre Eglise le titre de catholique réformée.

mais nous avons la conviction de travailler dans son sein, de l'intérieur, avec ses éléments les plus vivants et évangéliques, en vue de l'unité future où ce qui, invisiblement, existe déjà, notre communion spirituelle dans le même corps mystique du Christ, se réalisera concrètement et visiblement dans la communion du même sacrement, à la même table, dans la confession d'une même foi, dans l'unité d'une même discipline. Nos rapports avec les prêtres, les religieux et les moines catholiques sont des rapports de fraternité et de communion profonde dans la certitude d'un même ministère au service du même Christ. Et nous ne désirons rien tant que le pays déchristianisé qui est le nôtre renaisse à une foi catholique, évangélique et vivante. Nous pensons que dans ce réveil, l'Eglise réformée n'a pas à jouer le rôle d'une secte rivale et hostile, mais d'une sœur humble, bienveillante et charitable, d'un groupe prophétique suscité par Dieu pour la réforme de son Eglise universelle, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'état d'hommes faits dans la vérité et l'amour qui sont en Jésus-Christ et dont la Bible nous rend le plus fidèle et solide témoignage.

Prophétisme protestant et mouvement de catholicité

On peut poser les questions: « En quoi une tentative communautaire « monastique » comme celle de Cluny [1] diffère-t-elle du monachisme catholique romain ? N'est-ce pas simplement une copie ? Qu'y a-t-il là d'original ? Est-il nécessaire de construire un édifice qui se trouve réalisé déjà, ailleurs, dans toute sa perfection ? »

Une réponse qui peut nous instruire a déjà été donnée dans la tradition de l'Eglise anglicane. Il y a quelque quatre-vingts ans, après toute la crise du mouvement de recatholicisation de l'Eglise d'Angleterre que l'on a appelé le mouvement d'Oxford et qui a vu quelques théologiens passer à l'Eglise romaine à la suite de Newman, fatigués qu'ils étaient d'une lutte pénible et de plus en plus convaincus, devant l'effort immense qui les attendait encore, que ce vers quoi ils marchaient était déjà donné par Rome, quelques femmes, puis quelques hommes, désirant rester fidèles à leur Eglise tout en exploitant le bénéfice du mouvement, tentèrent plusieurs expériences monastiques qui ont donné naissance à quelques ordres assez importants comme les Communautés de saint Jean l'évangéliste, à Oxford, de la Résurrection, à Mirefield, de la Mission sacrée, à Kelham. Il ne s'est point agi de pure et simple copie, mais d'une réintégration et d'une adaptation, dans le sein de l'Eglise anglicane, de valeurs traditionnelles qui sont le trésor commun de toutes les Eglises chrétiennes.

Le problème communautaire dans l'Eglise réformée se pose différemment encore, bien que dans le même sens.

Tout d'abord, il y a un problème posé par des vocations. Nul n'ignore que, dans notre Eglise, il y a des hommes et des femmes qui sont poussés vers un idéal de consécration sans mesure au Christ, de pauvreté et de disponibilité franciscaines, de contemplation et d'adoration, de vie liturgique et mystique.

[1] Bien que nous ayons toujours affirmé que le nom de Cluny, qui nous a été tout naturellement donné par beaucoup d'amis, ne signifiait que notre situation de proximité locale avec l'ancienne abbaye et non une imitation de la vie bénédictine, certaines autorités ecclésiastiques réformées regrettent ce titre. Aussi, par discipline, avons-nous récemment décidé de nous nommer Communauté de Taizé-lès-Cluny, du nom de notre village.

Certes, plusieurs de ces mots sont pour le protestantisme commun assez suspects et équivoques, et ils peuvent l'être, en vérité. Mais il s'agit ici non pas de toutes les déviations possibles de la vie spirituelle chrétienne qui cherche à fuir les exigences de l'apostolat dans le monde, mais bien des vocations authentiques à une vie monastique d'hommes et de femmes qui auraient la possibilité physique et psychologique de travailler, comme tout chrétien, dans le cadre d'une vie ordinaire, au sein d'une paroisse, mais qui se sont sentis appelés à tout quitter pour vivre dans la prière, la louange et le témoignage d'une vie communautaire intense. Ces hommes et ces femmes ne trouvent pas dans l'Eglise réformée traditionnelle un ministère possible. Les acheminera-t-on vers le monastère catholique ? Tous ne sont pas disposés à faire des compromis au détriment de leur foi pour pouvoir entrer au couvent. Une vie monastique, vécue simplement dans l'obéissance à une foi évangélique, selon le dogme réformé, est en tout cas déjà une réponse à l'attente de plusieurs.

C'est volontairement que nous avons commencé d'une façon toute pragmatique, à légitimer une réalisation communautaire protestante. Trop souvent, en effet, dans l'Eglise réformée, nous dogmatisons et légiférons *in abstracto* sur le fondement de la Parole de Dieu, et décrétons que certaines choses sont impossibles, dangereuses ou fausses, en oubliant que certains individus vivent dans ces impossibilités, courent ces dangers et côtoient ces prétendues erreurs, en bons et vrais chrétiens, désireux de ne servir que le Christ. Peut-être, à mieux nous pencher sur des cas concrets de vie spirituelle, serions-nous moins catégoriques et marcherions-nous vers la découverte d'une vérité moins facile, mais plus subtile, plus riche, plus œcuménique. Nous ne voulons pas défendre ici une espèce de théologie de l'expérience, mais affirmer que toute bonne théologie se bâtit à travers une expérience existentielle et concrète où réagit la Parole de Dieu.

En second lieu, si nous sommes bien conscients de la valeur prophétique de la Réforme et du protestantisme, nous devons travailler à réformer, dans le sein de l'Eglise universelle, toutes choses que nous reconnaissons y avoir droit de cité et de vie, en principe. Or, nous avons essayé de découvrir et de prouver le bien-fondé biblique et théologique, de la vie communautaire, au sens où nous l'entendons. Cette vie est réalisée, et magnifiquement, dans l'édifice splendide du monachisme romain. Toutefois, nous pensons que la doctrine que l'on y professe, la liturgie que l'on y chante et la vie que l'on y mène, ne sont point dans la fidélité évangélique la plus pure possible ici-bas à l'Eglise. De même que la Réforme a permis un retour de la doctrine à la pureté de l'Evangile, une transformation de la vie ecclésiastique, elle peut aussi produire une utile réformation du monachisme. Beaucoup d'ordres catholiques se rendent compte eux-mêmes de la sclérose qui les a gagnés souvent et aspirent à un renouvellement intérieur. Pourquoi le protestantisme n'aurait-il pas un rôle prophétique à jouer dans ce domaine, comme cela s'est produit au sein de la théologie chrétienne et dans la vie paroissiale ? Quand on a suivi de temps à autre la vie d'un monastère, malgré toute l'admiration que l'on ressent pour tant de vies contemplatives tout entières données au service du Christ, on ne peut pas ne pas désirer une réforme de la vie conventuelle, par un retour aux sources vives de l'Evangile et de l'Eglise primitive. La surcharge des offices, dont certains, comme les matines et laudes du dimanche et des fêtes peuvent durer plus de trois heures (de 2 h. 30 à 5 h. 30 du matin), avec une

succession de quelque trente psaumes, hymnes et cantiques, la célébration, avant chaque office canonial, d'un office propre à la Sainte Vierge, le développement démesuré du sanctoral, ou propre des saints, tout cela fait soupirer après une simplification et un allégement conforme à l'esprit des origines. Quand, après les offices du matin, on voit chaque moine se rendre à un autel particulier où il célèbre sa messe, assisté par un de ses frères qu'il devra assister à son tour lorsque ce dernier dira sa propre messe ; lorsque, après ces messes privées, le dimanche, on voit les moines se réunir à nouveau pour une messe dite « de communauté », mais où personne des pères prêtres ne communie, puisque chacun a eu sa messe, et qu'en fin de matinée on se retrouve encore une fois pour une grand-messe solennelle d'une heure et demie, on ne peut pas ne pas rappeler la volonté des grands fondateurs d'ordres et ne pas avoir la nostalgie de la sainte cène communautaire. Il y aurait bien d'autres points à remarquer encore... Il ne s'agit pas là de polémiser, mais simplement de rechercher avec l'esprit de l'Evangile, selon la pensée des ordres monastiques à l'origine et dans le sens de la doctrine réformée, une nouvelle forme de vie communautaire résidente qui puisse être dans l'Eglise un enrichissement.

Enfin, il faut envisager une renaissance communautaire et monastique dans l'Eglise réformée selon une perspective œcuménique. Les Eglises orientales, romaine et anglicane, considèrent la vie monastique comme un élément essentiel de la vie ecclésiastique tout entière. Là peuvent se faire certaines expériences et certains travaux utiles à toute la communauté chrétienne. Les communautés sont encore des lieux de prière et de contact privilégiés. L'Eglise réformée, en acceptant dans son sein l'existence de communautés résidentes, s'ouvre d'abord à des réalités religieuses qu'elle consent volontiers à recevoir de ses Eglises sœurs, comme celles-ci peuvent recevoir d'elle des richesses qu'elles ont elles-mêmes perdues. Le protestantisme se ménage ensuite des lieux de rencontre œcuménique : une communauté a plus de liberté et de souplesse, par la cohésion et la communion de pensée de ses membres, qu'une paroisse ou qu'une Eglise, qui ne peut avancer que lentement dans la compréhension œcuménique, par souci de toutes les âmes dont elle répond. Une communauté pourra, tout en restant en étroite connexion d'esprit et de discipline avec l'autorité ecclésiastique, se montrer plus ouverte à des frères séparés, essayer sur le plan de la vie spirituelle et liturgique certaines pratiques étrangères à sa tradition, mais pleinement évangéliques et valables, et qui peuvent enrichir la foi et élargir les horizons de l'Eglise. Si l'Eglise réformée veut pouvoir engager un dialogue fécond avec les autres Eglises, il faut, en même temps qu'elle prend une conscience profonde du message prophétique que Dieu lui confie, qu'elle accepte dans son sein un mouvement de catholicité qui fasse pénétrer dans ses rangs le souffle de la grande tradition de l'Eglise universelle. Elle doit repenser son dogme, son ecclésiologie, sa discipline, sa liturgie non seulement en reprenant les fondements immuables de l'Ecriture, mais en s'ouvrant largement à l'esprit de catholicité. Ces deux attitudes d'ailleurs, si elles sont bien comprises, s'identifient, tant il est vrai que la fidélité à la Parole de Dieu n'est possible que dans et par l'Eglise universelle, et que le désir ardent de l'unité est Parole de Dieu, prière de Jésus : « Qu'ils soient un ! » (Jean 17/21). A cette fin de recevoir largement dans son sein ce souffle d'universalité chrétienne qui la délivrera de l'étroitesse et du sectarisme, l'Eglise réformée doit accepter et se réjouir que des communautés essaient pour elle

ce qu'elle ne peut encore vivre en corps, à cause de la multiplicité qui la compose. Les communautés peuvent devenir avec son appui et sa prière des postes d'avant-garde œcuméniques.

Conclusion

Au temps de grandes difficultés spirituelles, sociales et politiques, aux VIe, Xe, XIIe siècles, l'Eglise a vu surgir dans son sein des communautés qui voulaient témoigner de l'unique chose nécessaire qui est d'être aux pieds du Seigneur pour écouter sa parole, et rappeler la venue du Royaume où toute la fonction de l'Eglise se résumera dans la louange du Créateur.

Nous vivons un temps qui peut être le dernier demain ou après-demain (l'âge atomique !). Il semble bon que, dans ce temps d'imminence plus sensible de la fin, où tant d'hommes déjà s'habituent au risque terrible que le monde court, certains hommes et certaines femmes acceptent de quitter « maison, frères, sœurs, père, mère, femme, enfant, champ, à cause du Christ et de l'Evangile », afin d'être ensemble le signe sensible que « la figure de ce monde passe » et qu'une seule chose est nécessaire : aimer le Christ, se consacrer sans mesure à lui, obéir sans réserve à sa volonté, le louer, l'adorer, le remercier éternellement [1].

Max THURIAN.

[1] Sur la Communauté de Cluny :
Introduction à la vie communautaire, par Roger SCHÜTZ. Genève : Labor et Fides 1943.
Sur la vie liturgique de la Communauté :
Joie du ciel sur la terre, par Max THURIAN. Paris : Delachaux & Niestlé 1946.
Sur l'œcuménisme de la Communauté :
l'article *Position de l'œcuménisme*, dans la revue *Catholicité*. Lille : Editions « Catholicité » 1947. (Numéro sur « Chrétiens devant l'œcuménisme ».)

ŒCUMÉNISME

A PROPOS DES ORIGINES DU CHRISTIANISME[1]

Le proche avenir de l'Eglise anglaise est dominé par la perspective de deux congrès d'importance majeure: Lambeth et Amsterdam. Perspective à vrai dire assez inquiétante: car il faudra non pas discuter platoniquement, mais prendre des décisions. Or, vu de Londres, les chrétiens paraissent ne s'entendre que sur un point: le fait même de leur désaccord. Dès maintenant, on peut être certain que les évêques anglicans se rencontreront à Lambeth dans une atmosphère assez lourde. Deux problèmes sont à l'ordre du jour: les relations de l'Eglise et de l'Etat, et la position de l'Eglise anglicane au sein de l'Eglise universelle. Plusieurs délégués d'outre-mer auraient l'intention, paraît-il, de s'en prendre au terme même d'« anglican ». Rumeur symbolique, qui témoigne de l'intensité passionnée avec laquelle on cherche à définir clairement notre situation au sein de la chrétienté et la contribution que nous pouvons apporter à l'œcuménisme. D'ailleurs, toutes les décisions qu'on pourra prendre, ne l'oublions pas, porteront la marque de l'époque critique où nous vivons, de préoccupations aussi multiples et diverses que l'Union occidentale, l'abolition de la peine de mort, la réforme des prisons, les bouleversements économiques et sociaux, pour ne citer que quelques-unes de ces questions pendantes, dont chacun parle. Lambeth et Amsterdam devront ainsi affronter des problèmes concrets et difficiles. Quant aux solutions, on ne saurait émettre de pronostics.

Et la théologie anglaise? Qu'en est-il aujourd'hui? On enregistrera tout d'abord, avec regret, le nombre minime de grandes œuvres, partiellement dû sans doute aux difficultés techniques qui empêchent ou retardent de plusieurs années l'édition d'ouvrages coûteux. On en est réduit à glaner dans des brochures, des conférences, quelques informations sur la pensée théologique contemporaine. Trois faits me frappent, qui me semblent caractériser notre « existence théologique d'aujourd'hui »:

1. Les espoirs du libéralisme ont été lentement mais sûrement anéantis. Nos théologiens déclaraient encore, il y a peu d'années, que les améliorations sociales marchaient de pair avec le progrès religieux. Et bien que F. D. Maurice — sans doute le premier de nos socialistes chrétiens, qui, soit dit en passant, a été chassé il y a cent ans de mon collège pour hétérodoxie — soit maintenant partout acclamé comme un grand homme, il n'en est pas moins vrai que, William Temple mort, la conception d'un Royaume de Dieu se réalisant progressivement sur terre se voit privée de champion. Le lecteur qui désire comprendre le sens de l'espérance libérale se procurera l'ouvrage de M. Maurice Reckitt: *From Maurice to Temple*, publié par Faber et Faber, à Londres. Il y découvrira un écho de cette tentative héroïque pour sauver la société par la religion et libérer la théologie d'une réaction impuissante. Il faut cependant

[1] Ecrit en avril 1948.

reconnaître qu'actuellement le christianisme social a reçu des coups dangereux sinon fatals. Pour ma part, je constate une différence entre la position adoptée par les étudiants en théologie d'aujourd'hui et celle qu'il y a dix ans, leurs prédécesseurs avaient prise. Les étudiants d'alors croyaient que leur travail dans l'Eglise ajouterait au Royaume le dernier appoint de zèle et de perfection nécessaires ; ils s'imaginaient que leur vie au sein de leurs paroisses changeraient la face du pays. Il est difficile de dire ce que pensent les étudiants d'aujourd'hui, si ce n'est que leur activité n'atteindra justement pas ce but qui, tout désirable qu'il est, n'est pas à leur portée. Nous avons perdu le sens de l'amélioration du monde. On peut s'en féliciter du point de vue théologique ; mais, en fait, ne sera-t-il pas trop pénible de supporter le vide qui résulte de cette perte ? Le régime socialiste sous lequel nous vivons n'est pas et ne peut être le royaume de Dieu, nous le constatons bien. Le fascisme et le communisme répugnent à la conscience chrétienne. Pouvons-nous nous libérer de ces « ismes » sans éprouver un sentiment de vide et d'impuissance ?

2. Nous sommes tout aussi perplexes à propos de notre philosophie de la religion sur laquelle nous fondions toute théologie. La lecture d'une œuvre de portée générale, telle que, par exemple, les conférences de Temple à Gifford, en 1933 (*Le monde, l'homme et Dieu*), nous fait comprendre quel grand rôle la raison jouait dans la théologie anglaise classique. Même aujourd'hui, personne n'abandonnerait les axiomes de la raison ni la voie de l'honnêteté intellectuelle, s'il n'y était contraint par les thèses inconfortables mais incontestables de la science moderne. Il est intéressant de relever que nous prenions plaisir à cette lutte de vitesse avec la science moderne et que nous construisions synthèse sur synthèse. Nous étions ainsi de toutes façons attachés au principe de l'*analogia entis*, tant par notre conviction que par nos méthodes. Il nous semblait par exemple inconcevable que le principe de l'évolution, vrai en biologie, ne le soit pas en théologie. Nous n'en sommes plus si sûrs maintenant, en particulier depuis que les dernières hypothèses scientifiques le révoquent en doute. Le professeur Coulson, qui, chrétien, est l'un des plus grands physiciens anglais, l'a splendidement exposé à notre faculté. Il demande tant aux étudiants qu'aux professeurs de tenir compte des principes suivants : 1° le principe d'incertitude ; 2° la non-identité de la substance ; 3° l'inconstance de l'être. Il n'y a pas lieu de traiter ici ces questions en détail. Mais il m'importe de signaler que la théologie anglaise (qu'elle soit catholique ou protestante) doit résoudre un problème difficile. Sa tradition l'empêche de souscrire au refus barthien et antilibéral de l'*analogia entis*. Mais qui, devant tenir compte de prémisses scientifiques aussi hostiles, sera assez hardi et compétent pour composer la somme théologique moderne ?

3. Nous sommes maintenant mieux préparés à comprendre pourquoi aucun ouvrage important de théologie pure n'a été publié depuis la fin de la guerre. Par une entente tacite, on semble avoir décidé que les esprits les plus audacieux eux-mêmes auront besoin d'une décennie pour assimiler les nouvelles données. Il ne faut donc pas s'étonner que, dans tous les camps, les théologiens aient adopté la même attitude : « reculer pour mieux sauter ». Ils délaissent les larges horizons de la métaphysique et, à l'instar des philosophes qui réduisent leurs investigations à l'existentialisme, ils limitent les leurs aux origines du christianisme. Dans ce domaine, on a travaillé très solidement. Dans un précédent article, j'ai fait allusion à l'étude sur *Le ministère apostolique* de l'évêque d'Oxford. Il est possible que cet ouvrage devienne un jour classique, bien qu'il

soit actuellement l'objet de dures attaques. La controverse, dirigée du côté protestant par le professeur Manson, de Manchester, porte sur l'usage et l'abus du terme *chaliah* (apôtre). Dom Gregory Dix a-t-il raison de prétendre que le *chaliah* remplissait une fonction institutionnelle essentielle dans la communauté ? Dans un récent article de *Theology* (numéro de mai), l'évêque titulaire de Truro prend violemment position contre cette opinion. Où est la vérité ? Que savons-nous au juste des origines du christianisme ? Ce problème semble préoccuper beaucoup de nos contemporains et les inciter à la recherche et à l'action. Je viens de lire un manuscrit (dont je n'ai pu, pour diverses raisons, recommander la publication), où les « esprits de Tubingue » sont expressément invoqués. La recherche du Jésus de l'histoire y reçoit un regain de vitalité. L'auteur soutient que le christianisme de Paul s'écarte effectivement du simple évangile juif, que l'Eglise paulinienne aurait été rejetée dans l'ombre et aurait sombré dans l'oubli si la chute de Jérusalem en 70 n'avait mis fin au christianisme hébreu. J'espère que ce livre paraîtra sous une forme lisible, bien qu'il ressuscite de nombreuses erreurs modernistes. Ces erreurs, M. W. D. Davies les a affrontées dans un livre remarquable sur *Paul et le judaïsme rabbinique* (S. P. C. K. Londres). Ce savant s'intéresse également aux origines du christianisme; pour lui, le paulinisme a été envahi par les mystères helléniques. Après avoir analysé conscencieusement les documents canoniques, apocryphes et rabbiniques, il étudie les fondements essentiels de la doctrine paulinienne, tels que le contraste de la chair et de l'esprit, le premier et le second Adam, l'individu et l'Eglise, la loi et la grâce, etc. Son exégèse apologétique est purement technique, mais elle ne se confine pas dans une étroitesse partisane. En appendice, le lecteur trouvera une critique de la manière dont M. Karl Barth a interprété Romains I et II. Il notera que la controverse sur *révélation* et *agnosia* déborde de beaucoup l'étroitesse apparente de cette question.

Bon gré mal gré, nous sommes contraints, semble-t-il, de consacrer le meilleur de nos talents et de notre temps aux domaines plus solides de l'exposé théologique et de la recherche historique. Toutefois, en ce qui concerne les origines du christianisme les difficultés traditionnelles et bien connues ne sont pas réduites. C'est pourquoi nous passons sans déplaisir à des événements plus proches de notre époque. Dans ce domaine, je recommande sans hésiter une petite brochure intitulée *Le génie de l'Eglise anglicane* (Edition S. P. C. K). Elle comprend deux conférences données au clergé en 1946 à York. La seconde de ces conférences est du chanoine Smythe de Westminster ; elle est de beaucoup la plus remarquable introduction à l'histoire et au statut de l'Eglise anglicane que j'aie jamais lue. En quelque trente pages, le lecteur dispose agréablement d'une mine de renseignements typiquement anglais. C'est la preuve que l'histoire de l'Eglise peut fort bien n'être pas ennuyeuse. Il est certes difficile de tirer une citation de ce chef-d'œuvre de concision. En notant avec l'auteur que « tandis que l'Eglise romaine met l'accent sur le ministre-prêtre, le protestantisme sur le ministre-prédicateur, la tradition anglicane le met sur le ministre-pasteur », et que « la tentation prédominante fut au XVIe siècle l'ignorance, au XVIIe l'intolérance, au XVIIIe la léthargie, au XIXe l'attachement aux choses de ce monde, au XXe le découragement » j'aurai peut-être excité la curiosité du lecteur : c'est tout ce que je désire.

Ulrich SIMON.

(Traduction de J. Soulier et A. Rotach.)

LA VIE DE L'ÉGLISE

Au seuil de l'activité d'hiver se posent à nouveau, pour chaque pasteur, le problème de l'étude biblique paroissiale et celui du programme de la jeunesse d'Eglise. Nous publions dans ce numéro d'automne les deux articles qu'on va lire, espérant qu'ils rendront service à ceux qui attendent d'une revue comme la nôtre, idée et encouragement pour le travail qui les appelle. (Réd.)

QUELQUES REMARQUES CRITIQUES SUR L'ÉTUDE BIBLIQUE PAROISSIALE

Ce qu'on est convenu d'appeler le renouveau biblique menace de se transformer en confort biblique. On voit bien que les fidèles (et les infidèles) nous demandent de plus en plus des études sérieuses du texte biblique, non seulement dans les paroisses, mais dans les camps et des conférences de genres variés. Mais on voit aussi que peu de pasteurs se déclarent prêts à assumer ce travail et que, tout en faisant profession de fidélité à l'Ecriture, on recule souvent devant la tâche difficile d'une « simple » étude paroissiale. On parle beaucoup de la Bible. Il est (malheureusement) devenu facile de s'en réclamer, dans nos petits milieux religieux. Mais on l'étudie assez peu. Qui contestera, cependant, que la réforme de la prédication et de l'Eglise manquera de base critique et d'appui dans le peuple chrétien tant que l'étude biblique paroissiale n'aura pas dépassé le stade actuel des belles et rares réussites individuelles ?

1. *La place de l'étude biblique au sein de la communauté paroissiale.*

Ce qui manque le plus souvent, c'est une vue un peu précise sur la fonction propre de l'étude biblique dans le tout de la vie paroissiale. En principe, on « souhaite » la création ou la réforme d'un groupe biblique ; en fait, parce qu'on discerne mal sa fonction dans l'organisme du corps ecclésiastique local, on a peu d'élan à cet ouvrage. C'est pourtant cela que le pasteur est d'abord chargé d'expliquer minutieusement à son Conseil. Les malentendus s'étendent en général sur deux questions : sur ce qui distingue l'étude biblique de la prédication, et sur ce qui distingue l'étude biblique paroissiale de la méditation individuelle des Ecritures.

Il est clair que rien ne sépare absolument l'étude biblique de la prédication. Cependant, la prédication est essentiellement *application* du texte à une situation donnée, tandis que l'étude biblique est essentiellement recherche et *explication* du sens historique du texte (je dis bien : du sens historique). La prédication est *fondée* sur l'exégèse ; l'étude biblique *constitue* en elle-même une démarche exégétique dans l'Eglise. Sur un même texte, on prêchera très différemment selon les lieux et les temps. L'étude biblique, elle (compte tenu des indispensables précautions pédagogiques et pastorales), sera la même partout : explication du texte par le contexte biblique. Que l'explication, pour être claire, doive forcément, ici et là, déboucher dans l'application ; et que

l'application, pour rester fidèle, doive contenir des éléments et des moments d'explication, c'est chose claire. Cependant, ce sera chose plus claire et plus féconde chez celui qui a d'abord su distinguer, pour unir ensuite.

Ainsi comprise, l'étude biblique redevient une vraie *étude*, assez dure, donnant aux fidèles (et aux infidèles soucieux de solide information sur le « christianisme des textes ») l'impression que le pasteur est au courant des travaux exégétiques les meilleurs et les plus récents et que, s'il préfère telle interprétation à telle autre, c'est en connaissance de cause, et non par inclination personnelle. L'étude redevient alors particulière et précise; même si elle ne bouleverse pas la compréhension courante du texte en question, elle la corrige, la précise, l'établit sur l'autorité du ministère doctoral, la distingue de l'erreur ou des intuitions vagues. Bref, une telle étude *renouvelle* toujours la culture biblique des fidèles.

Allons-nous donc faire de nos paroissiens de petits et médiocres exégètes ? Un « simple lecteur » des Ecritures ne vaut-il pas 10 000 personnes qui se piquent de connaissances en exégèse ? Il y a, dans cette remarque, de l'orgueil pastoral blessé par telle requête juvénile, insistant pour l'établissement ou le rétablissement dans son Eglise de l'étude biblique dont il a compris l'utilité ailleurs. On peut répondre : *a)* que l'aspect technique de l'exégèse reste réservé au pasteur (étude des langues originales, usage des commentaires spécialisés, formation dogmatique indispensable à toute exégèse sérieuse, renouvellement incessant de l'interprétation par l'apport des sciences exégétiques) ; *b)* que le « simple lecteur » des Ecritures n'existe pas ou, s'il existe, c'est que l'Eglise lui a d'abord enseigné à bien lire la Bible ; que, le plus souvent, on est épouvanté de voir à quel point la lecture individuelle s'infecte rapidement et dégénère en une sorte de monologue infernal où le lecteur ne trouve plus que ses propres pensées dans le texte ; *c)* que le degré d'exigences intellectuelles peut varier d'un groupe à l'autre (on ne travaille pas avec des étudiants chrétiens comme avec une patrouille d'Eclaireurs ou tel groupe de paroissiennes suralimentées) ; *d)* que l'individualisme protestant qui postule que chacun peut comprendre la Bible du premier coup est en fait plus destructeur, pour l'édification paroissiale, qu'un groupe biblique, animé par le pasteur, où les questions des fidèles peuvent s'exprimer dans la liberté et la discipline fraternelles.

Quant à la lecture personnelle des Ecritures, oserai-je affirmer ici qu'elle est, en fait, secondaire par rapport à l'étude communautaire ? C'est à force d'avoir lu et médité les Ecritures à l'Eglise que les fidèles se mettront à les *relire* et, surtout, à les méditer à domicile. Les personnes vraiment alertées par un texte biblique sont le plus souvent des auditeurs fidèles de la prédication ou du groupe d'étude, reprenant et assimilant en privé ce qu'ils ont découvert au temple ou à la salle de paroisse. En champ de mission ou d'évangélisation (c'est-à-dire partout), la première tâche du pasteur n'est pas de faire lire les Ecritures à domicile, mais de grouper « son monde » (comme on dit bien), ici et là, autour de la Bible expliquée avec compétence et autorité.

2. *La place du ministère biblique au sein du ministère pastoral.*

Parmi les innombrables obligations du pasteur, ne pourrait-on pas tenir l'étude biblique pour un élément très utile, mais non indispensable ?

Posons cette simple question : si le pasteur n'explique pas les Ecritures, qui le fera dans l'Eglise ? On imagine des fidèles engagés, après préparation adéquate, à presque tous les postes du combat de l'Eglise : équipes de visiteurs,

de diacres, de moniteurs et directeurs de cellules particulières, voire de prédicateurs, etc. Au pasteur seul incombe le ministère qui contrôle et alimente toutes ces activités : l'explication biblique. Dans les villes pour le moins, où les cellules paroissiales se multiplient si rapidement et, souvent, si inutilement faute d'armature biblique, le pasteur aura de plus en plus la tâche d'en former les responsables et d'en assurer la cohérence doctrinale et communautaire (docteur de l'Eglise et épiscope sur le plan local). C'est la mission en terre païenne qui, ici encore, nous montre le chemin.

Le don de l'étude biblique paroissiale (et donc le devoir de travailler à ce don) sera bientôt un des signes décisifs de la vocation au ministère pastoral.

Ce qu'il faut dire encore, parce qu'on le sait pour l'avoir vu, c'est qu'un ou deux groupes bibliques bien conduits dispensent le pasteur de multiples démarches individuelles sans lendemain. On pourra y convoquer, non seulement les responsables de l'Eglise (à commencer par les membres du Conseil !) mais, à d'autres séances s'il le faut, les nouveaux membres, les personnes trop avides de visites personnelles, les fidèles alertés par telle question spéciale, etc.

Si, en effet, la *lectio continua* est bien la méthode courante, qui a fait ses preuves, on pourra de temps en temps l'interrompre par quelques séances consacrées à des textes d'actualité.

Enfin, si le pasteur peut associer ses « écoliers de la Bible » à l'étude elle-même et instaurer un vrai dialogue biblique, une action de cure d'âme pourra être amorcée, sinon accomplie, qui facilitera et préparera la visite personnelle.

3. *Le ministère du pasteur et la participation des fidèles au sein du groupe biblique.*

Le groupe biblique est donc l'affaire du pasteur. Sa présence y est indispensable, parce que sa « connaissance » y est indispensable. (Sans doute pourra-t-il parfois former un directeur d'étude ; mais, si je ne fais erreur, les essais tentés dans ce sens sont souvent décevants.) Cela ne veut pas dire que la séance entière sera vouée au monologue pastoral. Faut-il présenter ici quelques suggestions, à titre d'exemples ?

a) Pour un grand nombre de personnes, le seul fait d'avoir une Bible entre les mains et de la feuilleter constitue une initiation utile. Les participants, réunis autour d'une grande table, apporteront leur Bible, ou en trouveront une sur place (cette Bible paroissiale sera en bon état. On a honte de dire ces choses. Le soussigné a trop vu de salles paroissiales déshonorées par des restes de Bibles).

b) Si la séance doit commencer par la prière, pourquoi ne pas faire lire (ou antiphoner) un psaume, ou telle doxologie du Nouveau Testament ? Il faut immédiatement faire la guerre à l'habitude séculaire des protestants réformés de rester muets dans la communauté chrétienne.

c) Faire le compte des versions représentées dans le groupe n'est pas inutile ; cela permet au directeur de faire usage des diverses traductions pendant l'étude. Bonne occasion de commencer l'éducation critique des fidèles et de faire comprendre l'utilité concrète des études de théologie.

d) Il n'est pas superflu de faire lire le texte du jour par les participants, à raison d'un ou de deux versets par personne. La lecture dans l'assemblée a un grand pouvoir révélateur et communautaire, et permet au directeur de pressentir déjà les divers « esprits » de son groupe. Il y a celui qui lit avec l'assurance inquiétante (et qu'il faudra briser) de qui n'attend plus rien ; il y a aussi celui que les vocables mêmes de la Bible arrêtent et pour qui le

groupe sera un exercice très utile de prononciation évangélique... Si le groupe est grand, on pourra appeler les lecteurs par leur nom. Après cette lecture forcément hachée, un temps de silence et de lecture individuelle sera mieux compris que s'il est imposé au début, sans nécessité palpable.

e) « Les participants auront lu le texte à l'avance... » Le pasteur se convaincra bien vite qu'ils ne l'ont pas lu. Où donc l'homme moderne trouverait-il un instant pour lire la Bible ? Il y viendra peut-être après la deuxième ou la troisième séance paroissiale. Pour la même raison, on renoncera vite au système des plans et questionnaires distribués avant la séance. Les gens s'acharnent sur nos questions au lieu de lire le texte. Ils font mal à la maison ce que nous pouvons leur faire faire pendant l'étude.

f) On essaiera de procéder par questions. Mais là, se rappeler que la question et le dialogue, même très « réussis », ne sont rien en eux-mêmes. Ils ont ceci de bon qu'ils permettent au directeur de rejoindre les fidèles en comprenant mieux leur langage et leur position spirituelle ; ils maintiennent l'assemblée en éveil (ne pas converser avec un ou deux élus !) ; ils préparent l'enseignement proprement dit en faisant surabonder l'erreur ou l'imprécision. On se rappellera cependant que le piège de cette méthode est de se laisser aller à des échanges de vue individuels et désordonnés, sans relation avec le message du texte.

g) Cela présuppose, chez le directeur, une forte préparation exégétique et dogmatique. Il devra travailler dans la confiance, peu répandue aujourd'hui parmi les intellectuels, que le texte a un sens et qu'on ne peut pas et ne doit pas tout lui faire dire. Le scepticisme exégétique, qui a son utilité au départ, devra faire place, non pas, peut-être, à des solutions définitives sur tous les points contestables, mais au choix médité d'une orientation exégétique. (Je puis avoir compris qu'une personne m'annonce ma mort prochaine sans avoir pris conscience de toutes les finesses ou de toutes les incorrections de son discours.)

h) Le directeur aura donc son plan et son interprétation bien arrêtés. Cela lui permettra d'être souple pendant l'étude, laissant utilement divaguer les fidèles, donnant telle ou telle précision catéchétique en passant (enseignant en temps et hors de temps), mais ramenant enfin, impitoyablement, dix ou vingt fois en une séance de deux ou trois heures, ses écoliers au texte du jour ; au *texte* du jour, et non au *sujet* du jour. Les « sujets » bibliques, en effet, ne sont pas très nombreux ; à y revenir constamment, dans les mêmes termes, on se lasserait vite. Mais les expressions bibliques particulières de ces sujets (de ce Sujet) sont innombrables ; c'est donc cette « voix » singulière qu'il faudra écouter tel jour, à telle heure, à l'exclusion de toutes les autres. On n'oubliera pas que le péché est *inattention* dans son essence ; l'homme est concrètement incapable de fixer son attention quelques instants sur le texte. Le rassemblement et l'apaisement des esprits autour de la Bible est ce vers quoi il faut tendre de toutes ses forces. Je pense que le mot de force ou de puissance n'est pas déplacé ici. C'est un dur combat, presque toujours plus fatigant que la prédication.

i) La méthode la meilleure est la *lectio continua* (avec les réserves indiquées plus haut). On lira généralement entre cinq et dix versets par séance, paisiblement, mais sans lenteur, en arrêtant la réflexion à chaque mot, ne laissant aucun point du texte dans l'ombre et réprimant obstinément les réponses « pieuses ».

j) L'étude sera scientifique et objective dans ce sens que le directeur aura

pour tâche de présenter le texte (comme on introduit et traduit l'étranger). Deux pasteurs d'orientations théologiques différentes devraient pouvoir s'entendre sur ce point. On ne pourra pas éviter, cependant, d'en venir à cette forme classique du témoignage chrétien qui est de laisser parler la Bible en étant scrupuleusement humble *et* engagé dans ce que l'on *doit* dire. Les fidèles pourront apporter la contribution de leur foi, généralement plus dépouillée et « exemplaire » que celle du pasteur.

4. *Conclusion.*

Telle que nous avons essayé de la décrire, l'étude biblique paroissiale n'est pas un des aspects les plus exaltants de la vie chrétienne communautaire. Elle constitue plutôt un temps d'épreuve et de solitude communautaire comparable à ces moments où Jésus expliquait son enseignement *en particulier* à ses disciples; instants où, le plus souvent, ils devaient prendre conscience de leur incurable ignorance et de la fragilité de leur foi. Suivre le texte, mot à mot, est aussi difficile que de suivre Jésus, pas à pas, sur les chemins de Galilée. Et, comme ces chemins conduisaient au Calvaire, l'étude biblique aboutit au scandale de la Parole imprimée, crucifiée, méprisable. C'est pourtant là le chemin de l'Eglise obéissante, le chemin de la Promesse.

Pierre BONNARD.

LE THÉATRE COMME MOYEN D'ÉVANGÉLISATION

Réflexions préliminaires

Il y a deux questions auxquelles il faut répondre, avant de donner quelques indications pratiques. Les voici: y a-t-il des *moyens* d'évangélisation? Le théâtre peut-il être un de ces moyens?

Il semble qu'il ne puisse pas y avoir de moyens d'évangélisation. Evangéliser un homme, c'est lui faire connaître l'amour que Dieu lui a manifesté en Jésus-Christ, et celui qui peut accomplir cette œuvre, celui qui peut convaincre un homme, c'est le Christ lui-même par le Saint-Esprit. L'emploi des moyens relève de la propagande, alors qu'il s'agit ici de témoignage (Jean 15/26-27). Utiliser un moyen de persuasion serait séduire et non convaincre. L'évangélisation ne doit avoir rien de commun avec l'œuvre de la magie (et tout recours à l'art y participe). Celle-ci transporte l'homme hors de lui-même, comme il est dit que faisait Simon le magicien (Actes 8/11), alors que c'est au-dedans de nous -mêmes que le Saint-Esprit nous fait revenir et nous parle (*Ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam* — saint Augustin).

L'œuvre propre de l'évangélisation ne consiste donc jamais en l'emploi de moyens. Mais il y a la question importante du contact. Cet homme, il faut le rencontrer, et vraiment lui-même, le mettre en situation d'écouter, le fixer comme on fixe un ennemi insaisissable pour enfin l'affronter décisivement. Il faut l'obliger à devenir attentif, comme le dit Kierkegaard dans *Point de vue explicatif de mon œuvre.*

Or, cet homme, non seulement c'est l'homme de toujours, qui se dérobe,

qui fuit, qui veut sauver la liberté qu'il prétend avoir de se décider comme et quand il voudra, mais très particulièrement c'est l'homme moderne, le païen post-chrétien, ou même le « chrétien ». C'est-à-dire que c'est un homme qui croit déjà très bien savoir tout ce que vous voulez lui dire, même et surtout quand il n'en sait rien. C'est un homme qui se croit chrétien ou non-chrétien parce qu'il a fait « le tour de la question », et en effet il a ainsi évité l'essentielle question que Dieu pose à tout homme. De plus, c'est un homme qui vit dans un monde artificiel et qui participe de ce caractère, au point d'en être souvent dépersonnalisé, voire déshumanisé. Les conditions de vie qui lui sont faites, les influences idéologiques qu'il a subies, ont fait de lui un homme qui ne vit que dans l'historique : nous voulons dire que seules comptent pour lui les questions politiques et économiques. C'est un homme sans problèmes métaphysiques ou théologiques. Il vit dans un univers à trois dimensions, euclidien : la quatrième dimension — la profondeur — n'existe pas pour lui, ou plutôt il l'ignore.

Il faut donc le révéler à lui-même, l'intéresser à ce qu'il est, le faire se reconnaître plus véridiquement qu'il ne se connaît : le désabuser de lui-même, le démasquer. Telle semble pouvoir être l'utilisation légitime des moyens dans l'évangélisation.

Le théâtre peut-il être un de ces moyens ? La question peut se poser pour la littérature, la musique, les arts plastiques, bref pour tous les arts qu'il peut y avoir. Il serait particulièrement intéressant d'examiner ici de ce point de vue l'art cinématographique, si proche, mais pourtant si différent, de l'art théâtral. Mais tout ceci n'est pas notre propos.

L'homme au théâtre est tout à la fois auditeur et spectateur, c'est-à-dire qu'il est tout entier intéressé. Davantage, le théâtre le fait entrer dans une situation, participer à une action. Le spectateur « devient » vraiment celui qu'il voit et entend. Et si ce théâtre est humain, s'il n'est pas une machine théâtrale, mais une action dramatique (tragique ou comique) dont le siège est dans l'homme, il peut lui révéler l'humain qui est en lui. Les tragédies antiques donnaient ainsi à l'homme le sens du caractère sacré de son existence, en l'associant aux drames de la Fatalité. C'est ce que M. Claudel a su tenter de retrouver, dans la vérité chrétienne, avec le drame de l'homme tourmenté par la grâce (*Le Soulier de Satin*). Nous en donnerons d'autres exemples, mais (qu'on me pardonne cette hérésie peut-être !) aucun drame vraiment humain n'est sans porter témoignage du drame essentiel de l'homme : du péché et de la grâce. Là où l'homme est révélé, là aussi est attesté Jésus-Christ, et en Lui le Dieu caché.

Une des importantes conditions nécessaires, c'est encore que le drame soit actuel, afin que le spectateur ne soit pas diverti par le dépaysement, dans le temps ou dans l'espace. Il ne s'agit pas de s'en tenir aux pièces d'actualité (qui peuvent être très inactuelles !) ou d'essayer de rendre actuelles, par des artifices comme des anachronismes de costumes ou d'expressions, des situations anciennes (jouer Jonas en costumes modernes ou la Passion en argot parisien). Il faut que, quels que soient le lieu et le temps, la situation, le langage soient assez profondément humains pour être toujours actuels. (Raskolnikov n'est pas un phénomène russe du XIXe siècle, mais notre pauvre frère égaré et retrouvé).

Mais il faut bien examiner enfin la troublante question du satanisme du

théâtre : il ne serait pas loyal de l'esquiver, ni de la croire jamais parfaitement résolue, ni par l'affirmative ni par la négative. C'est surtout du point de vue de l'acteur qu'elle se pose. M. Albert-Marie Schmidt écrivait ceci dans *Le christianisme réformé permet-il la pratique du théâtre ?* :

> Chaque fois qu'il monte sur les planches, l'acteur fait un usage immodéré de son imagination, ou mieux (comme on disait au XVIe siècle) de sa « phantaisie », cette faculté plastique, soumise au Diable, qui permet à l'homme de se transformer substantiellement en ce qu'il conçoit. Mais toute activité dramatique suppose un conflit, et, en dernière analyse, une lutte entre le Bien et le Mal, ou, plus simplement, une controverse entre un certain bien et un certain mal. Or l'acteur, qui remplit le rôle d'un Mauvais dans la mesure même où il emploie pour le créer toutes les ressources de sa « phantaisie » devient lui-même une créature maligne.

De toutes manières ce dédoublement de la personnalité est dangereux, et il l'est aussi, en vertu de l'imitation que nous disions, pour le spectateur. Il y a en tous cas des précautions à prendre quand on s'engage dans le paradoxe du comédien qui doit « devenir un autre », nous le verrons plus loin. Mais est-ce que ce risque n'a pas été assumé par l'apôtre qui disait : « J'ai été comme si... Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver *à tout prix* quelques-uns » (I Corinthiens 9/19-23). Et Kierkegaard, parlant de la nécessaire ruse esthétique, disait : « Cette méthode n'est possible que dans une grande crainte et un grand tremblement » (*Point de Vue*). Je n'en puis dire plus.

Mais si, au terme de ces réflexions, mon lecteur veut s'engager dans ce risque, il est temps de lui donner quelques conseils pratiques.

Considérations pratiques

a) *Choix d'une pièce.* Actuellement, ce choix est encore bien limité. Les sujets bibliques, qui devraient répondre aux conditions indiquées plus haut, sont le plus souvent traités de manière à convenir aux milieux paroissiaux. L'ignorance de la Bible est si grande, dans les milieux à évangéliser (en France, en tous cas), qu'on évite rarement avec elle le dépaysement fâcheux. Cependant certaines transcriptions scéniques de paraboles ou de récits bibliques peuvent convenir, à condition d'être de vraies traductions et non des illustrations (du genre tableau vivant). La fidélité nécessaire n'est ici ni littéraire ni littérale, pourvu qu'on transmette l'essentiel. Nous avons ainsi joué le *Noé* d'André Obey, le *Job* de H. Ghéon. On connaît les adaptations de Roland de Pury et de Charly Clerc.

Cependant des œuvres plus profanes (si l'on peut dire) conviennent encore mieux. Elles sont aussi rares. Nous connaissons, pour l'avoir éprouvé, la valeur de quelques-unes. Ainsi l'adaptation de *Crime et Châtiment* de Dostoïevsky par Gaston Baty (avec certaines retouches) qui me semble le type même de ce que nous cherchons. Le *Jedermann*, plusieurs fois adapté, peut-être un peu pieux dans sa fin. *Les gueux au paradis* du répertoire Olivier Hussenot, qu'il faut aussi un peu remanier. Nous signalons aussi, de Leo Ferrero, *Angelica* d'un effet moins sûr.

Mais plutôt que de poursuivre cette énumération, bien qu'elle doive être courte, même si elle était complète, je veux indiquer la voie des « jeux dramatiques » que l'on construit soi-même, ou, mieux encore, que l'équipe de jeu compose elle-même. Les revues *l'Equipe* (des Routiers E. U. F.) et *Notre Revue* (de la Fédé Lycéenne) ont publié quelques thèmes de jeux précédés

de conseils techniques. Certainement il y a là un style théâtral très favorable à notre objet, car il permet de s'accorder au public, pour le faire mieux participer à l'action.

b) *Composition de la troupe.* Dans tous les cas, mais particulièrement pour ces jeux, la manière dont est formée la troupe est très importante. Il faut d'abord un bon meneur de jeu, un véritable entraîneur, techniquement capable et spirituellement qualifié (inséparablement). Il faut que ce meneur ne soit pas un conseiller, mais lui-même un acteur, qui partage les joies, les charges et les risques (spirituels, voire matériels) de l'entreprise. Autour de ce meneur doit vraiment se constituer la troupe pour préparer, non seulement la pièce, mais aussi toute l'action, en sorte que, tous ensemble, ses membres sachent ce qu'ils ont à faire et pourquoi ils le font. Il ne faut pas de traînards que l'on remorque, et c'est une erreur souvent commise de penser au bien que se feront les participants plus qu'à celui qu'on souhaite faire au public.

La meilleure situation pour atteindre ce but est le camp d'évangélisation, où il suffit de quelques jours de vie en commun pour que se constitue l'équipe, et même qu'elle compose son jeu, ou le mette au point. Au cours de l'année, il faudra qu'en dehors des séances de travail technique, la troupe se rencontre, peut-être dans le cadre de la paroisse ou d'un mouvement de jeunesse, afin de préparer spirituellement son action. Naturellement cette troupe devra le plus souvent être mixte, et son équilibre dépendra alors de la manière dont ses membres sauront faire usage de la liberté chrétienne, avec l'intelligence spirituelle que donne la grâce. On aurait tort d'en éviter systématiquement le risque.

J'emploie souvent ce mot, j'y tiens. Qu'on regarde bien avant de s'engager, et, dans l'action, que les participants n'oublient pas de s'humilier devant leur Seigneur, de recevoir ensemble son pardon, de se confier à sa grâce. Et puis, par des jeux, des chansons, par une sorte d'hygiène, qu'ils secouent le « charme » de celui qui voudrait les prendre à leur propre jeu et en faire le sien, le Malin.

c) *La représentation.* Elle peut avoir lieu en plein air, ou dans une salle, pourvu qu'elle soit vraiment publique. Il faudra construire ou aménager la scène de telle sorte que l'on puisse aisément communiquer entre elle et le public par des degrés. Supprimer la rampe, la remplacer par des projecteurs. Jouer sur des tréteaux nus vaut mieux que de jouer dans de vilains décors. Saisir, selon le jeu, toute occasion de relier la salle et la scène par des mouvements d'acteurs. Simplifier les costumes et les accessoires, mais qu'ils soient bien étudiés.

Avant la représentation il sera bon qu'une prise de contact ait lieu entre les acteurs et le public. Il vaudra mieux toujours s'inspirer des parades des fêtes foraines que des traditions de la Comédie-Française! Souvent un moment de recueillement réunira les acteurs sur la scène avant l'action.

Après la séance, le soir même ou le lendemain, des conversations amicales pourront se nouer. Au cours d'une tournée, il est bon de ne jouer que tous les deux soirs, réservant la soirée intermédiaire à une tournée de visites d'amitié chez les spectateurs de la veille. Que de précieuses rencontres ainsi, et souvent décisives, ont été faites.

d) *Le public.* Ce sera souvent le bon public qui ne demande qu'à vous suivre, à rire ou à pleurer (parfois hors de propos). Il vaut mieux avoir un public plus réticent : non seulement c'est plus intéressant de mener un combat difficile,

mais c'est aussi plus fécond. On y a en particulier la joie de s'y faire des alliés, d'y découvrir des frères, quelle que soit leur étiquette, et cela aussi c'est évangéliser.

Mais on ne le choisit pas. C'est, ici, Dieu qui le donne. Et celui-ci que vous rencontrez, c'est votre prochain: aimez-le. Tout est contenu dans ce mot, même la technique du jeu.

Conclusions

Je suis bien loin d'avoir complètement traité mon sujet. Mais mon lecteur aura sans doute compris que je ne lui parlais que d'expériences. Je ne pense pas que dans ce domaine on puisse d'ailleurs être valablement *doctus cum libro.* Il faudra toujours que chacun, dans chaque cas, s'instruise de son expérience. C'est pourquoi je n'ai rien à dire de plus sérieux que ceci: que celui qui s'y reconnaît appelé s'engage dans cette voie et que Celui qui l'a appelé l'y accompagne.

Marc HÉRUBEL.

NOUVELLES PASTORALES

Suisse française

Consécrations: MM. Ariste Germiquet, Philippe Gobat (Eglise nationale bernoise), Gérard Soguel, Blaise Wavre (Eglise réformée évangélique neuchâteloise), Jean-Jacques Dottrens (Eglise nationale de Genève).

Nominations paroissiales: MM. les pasteurs Jean-Jacques von Allmen (suffragant à Neuchâtel), à l'Eglise française de Lucerne ; Maurice Aubert (Nods), à Bassecourt; Gaston Deluz (aumônier des étudiants, Neuchâtel), à Neuchâtel; Pierre-L. Etienne (Eglise française, Berne), comme diacre du Jura bernois; Philippe Gobat, comme vicaire, à Reconvilier; Jean Guye (auxiliaire à Tramelan), à Sonvilier; André Mayor (Verdun), à Saint-Cierges; Francis Nicolet (auxiliaire à Bulle), à Courrendlin; Frédéric Wenger (Courrendlin), à Tramelan, André Privat (Arcueil), à Genève, paroisse des Pâquis.

Décès: M. le pasteur Robert Gerber (ancien pasteur à Saint-Imier).

Nominations ecclésiastiques: M. le pasteur M. Dominicé, nommé modérateur de la Compagnie des pasteurs, de Genève; M. le pasteur André Biéler, nommé aumônier des étudiants en remplacement de M. le pasteur J. de Senarclens.

Facultés de théologie, janvier-juin 1948: a) *Lausanne,* Faculté universitaire: Examens de licence: 3; b) *Genève:* Baccalauréats: 12; Examens de licence: M. J. de Senarclens. *Décès:* M. John Gaillard, professeur émérite. c) *Neuchâtel:* Honneurs académiques: M. le professeur Philippe Daulte, de la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre de Lausanne, a été nommé docteur *honoris causa* de l'Université sur proposition de la Faculté de théologie. Thèses de licence: 2; thèses de doctorat: M. J.-J. von Allmen; sujet: *L'Eglise et ses fonctions d'après Jean-Frédéric Ostervald.*

France

Eglise réformée de France.

Consécrations: MM. Marcel Gosselin, Charles L'Eplattenier, Georges Meyer, Henri Rambaux, Adolphe Strauch, Enguerrand Waag.

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs (1re circ.) Robert Maès (Saint-Hippolyte-du-Fort), à Reims ; Henri Rochedieu (Vernoux), à Quiévy ; André Vermeil (Livron), à Amiens ; (2e circ.) Daniel Bernard (Elbeuf), à Courseulles ; Franck Casaubon (Chaillevette), à Rouen ; (3e circ.) Louis Arbousset, comme aumônier des prisons ; Pierre Wallet (Vincennes), à Villeneuve-Saint-Georges ; (4e circ.) Robert Benoit, au Mans ; (5e circ.) Franck Hervé (La Mothe-Saint-Héray), à la Rochelle ; Albert Lung (La Rochelle), à Angoulême ; (6e circ.) Robert Buff (Luneray), à Saint-Antoine-de-Breuilh ; Maurice Roth (Castillon), à Périgueux ; (7e circ.) Adrien Condamin (Cahors), à Ferrières ; Albert Gaillard (U. C. J. G.), à Toulouse ; Samuel Wavre (Saverdun), à Revel-Puylaurens ; (8e circ.) Charles Vernier (Lyon), à Durfort-Monoblet ; (9e circ.) Léon-Amédée Dhouailly (Saint-Dié), à Vergèze ; Edouard Guiraud, à Vézenobres ; Pierre Vallotton (Reims), à Combas ; (11e circ.) Maurice Ferrier-Welti (Amiens), à Marseille ; Maurice Rohr (C. N.), à Hyères ; Max Verdeil (Mouchamps), à Sanary ; (12e circ.) Samuel Jordan (Montauban), à Valence ; Alexandre Liotard (Bellegarde), à Valence ; Jean de Visme (Rouillé), à Montélimar ; (14e circ.) André Hardy (Digne), à Tours ; (15e circ.) Ernest Bouton (La Pervenche), à Chaumont ; Pierre Galland (missionnaire au Caméroun), à Troyes.

N. d. l. r. Ces indications concernent les nominations paroissiales du 2e trimestre 1948, auxquelles sont ajoutées certaines nominations antérieures omises dans les nouvelles pastorales des nos 4, 5 et 6 de *Verbum Caro.* Les nominations de pasteurs intérimaires ne sont pas indiquées. Ont été titularisés sur place MM. les pasteurs Jacques Bernard (Mouilleron, 5e circ.) ; Michel Caumont (Mehun-sur-Yèvre, 14e circ.) ; Bernard Chevalier (Saint-Maurice-de-Cazevieille, 9e circ.) ; François Gonin (Desaignes 13e circ.) ; Marcel Grosselin (Calais, 1re circ.) ; François Kretzschmar (Sainte-Croix-Vallée-Française, 10e circ.) ; Robert Kriegk (Celles-sur-Belle, 5e circ.) ; Etienne Lacombe (Landozy-Parfondeval, 1re circ.) ; Roger Lacombe (Viane, 7e circ.) ; Théodore Mann (Valleraugue, 8e circ.) ; Frédy Teulon (La Tremblade, 5e circ.) ; Pierre Vermeil (Tornac, 10e circ.) ; Guy Wagner (Bellocq, 6e circ.).

Facultés de théologie : a) *Paris :* Corps professoral : M. J. G. H. Hoffmann, professeur provisoire d'histoire ecclésiastique, a été nommé titulaire de cette chaire ; nombre d'étudiants : 130. Baccalauréats : 29 ; Thèse de licence : M. Frank Michaëli ; sujet : *Dieu à l'image de l'homme dans l'Ancien Testament.* b) *Strasbourg :* Corps professoral : M. P. Scherding, maître de conférences, a été nommé professeur titulaire de théologie pratique ; immatriculations : 79 ; en 1947-1948, 27 thèses de baccalauréats ont été soutenues devant la Faculté ; M. André Benoît a passé des examens de licence et M. Amédée Molnar a soutenu une thèse de doctorat d'université sur Luc de Prague.

Belgique

Eglise chrétienne missionnaire.

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs Ernest Jaccaud à Liége ; Albert de Haller à Bruxelles-Observatoire.

Nouvelles non parvenues : Eglise libre vaudoise, Eglise réformée d'Alsace-Lorraine, Eglises luthériennes de France (inspection de Paris, du Montbéliard, d'Alsace-Lorraine), Union des Eglises évangéliques protestantes de Belgique ; Faculté libre de Lausanne, Faculté de Montpellier.

REVUE DES REVUES

On peut concevoir une « revue des Revues » de deux manières différentes. Ou bien, ce sera une reproduction, plus ou moins détaillée, du contenu de chaque numéro, allant de la simple mention des titres (comme, par exemple, dans la Theologische Zeitschrift, *de Bâle) à l'analyse de chaque article (comme dans la* Theologische Literaturzeitung, *de Leipzig, dont c'est d'ailleurs la destination spécifique). Il s'agit alors d'information pure. Ou bien on lui donnera l'allure d'une perspective jetée sur les publications diverses d'un point de vue particulier, celui même de la revue qui lui consacre quelques pages.*

Nous penchons, sans exclusivisme du reste, pour la seconde manière. Non que la première n'ait sa nécessité. Mais elle nous paraît plus à sa place dans une revue universitaire et nous croyons savoir que la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, *de Strasbourg, rendra désormais ce service aux théologiens de langue française.*

On trouvera donc, dans la présente rubrique, destinée à paraître périodiquement (à un rythme sur lequel je préfère rester encore discret...) un coup d'œil porté sur les diverses revues qu'on veut bien nous envoyer, une sélection, opérée selon les préoccupations particulières de Verbum Caro, *dans la masse des articles, un effort pour organiser la production théologique autour des centres d'intérêt qui sont les nôtres.*

Que ceci nous serve, a limine, *d'excuse et d'explication pour le caractère très incomplet de cette rubrique.* Non omnia possumus omnes. *A chacun, non pas sa spécialité (comme si l'on pouvait découper des compartiments dans le grand tout de la réalité divine et humaine), mais sa perspective propre, celle sous laquelle on voit le tout de l'endroit même où l'on se tient et où il faut bien que l'on broute.*

Revue de Théologie et de Philosophie. Nouvelle série. Tome trente-cinquième. Nos 142-145. Lausanne: La Concorde 1947, 192 pp.

On a parfois l'impression que cette revue pourrait répéter, dans les termes de Racine, la plainte de l'apôtre: « Mon Dieu, quelle guerre cruelle: Je trouve deux hommes en moi. » Seulement, chez saint Paul, la chose est simple, si l'on ose dire: il y a un homme qui doit mourir et un homme qui doit vivre. Ici, les deux hommes veulent vivre. Ils ont raison d'ailleurs, car ni le théologien ne saurait souhaiter la mort du philosophe, ni le philosophe celle du théologien. Seulement, vivre l'un à côté de l'autre n'est pas encore vivre l'un avec l'autre. Et c'est ici qu'apparaît, à notre sens, le *problème* de la *Revue de Théologie et de Philosophie.* Notons en passant qu'elle ne serait pas romande sans avoir « des problèmes » et même ce problème-là...

On veut une revue de théologie et de philosophie. Fort bien. Ce n'est pas nous qui contesterons la nécessité d'un tel dialogue. Mais ne serait-il pas souhaitable que ces deux partenaires s'aiment d'amour et ne donnent pas l'impression de vivre côte à côte, comme dans un mariage de raison. (La raison

étant ici, peut-être, l'impossibilité de faire vivre deux revues, l'une de théologie et l'autre de philosophie, dans notre Romandie ?)

Il y a donc, dans ces quelque deux cents pages, des articles de théologie et des articles de philosophie. Mais il n'y a pas d'article de théologie et de philosophie. Un « barthien » de stricte observance se réjouirait, je pense, de cette juxtaposition. Comme on trouve facilement des confirmations de sa propre pensée, il y verrait le signe que la théologie et la philosophie ne peuvent faire bon ménage et s'empresserait de recommander le divorce. Que chacun prenne ses responsabilités, dans la pureté de l'isolement !

Nous pensons qu'au contraire — c'est d'ailleurs la seule réserve que nous fassions à propos de cette belle revue — il est dommage qu'on n'ait pas osé, soit qu'on l'ait craint, soit qu'on l'ait estimé impossible, engager vraiment le dialogue. Or ce dialogue doit avoir lieu. Bien plus, il a lieu, chaque fois qu'un théologien parle (puisque parler, c'est déjà philosopher) et (eschatologiquement tout au moins) chaque fois qu'un philosophe écrit. Le réalisme biblique n'admet pas qu'on puisse prononcer même les noms de Dieu, de vérité, d'humanité, d'intelligence, sans que ces objets mêmes soient présents, cachés ou révélés.

C'est dans cette direction qu'il vaudrait la peine d'aller voir. Tâche plus ardue, certes, qu'aux temps féodaux, que d'ailleurs ne connut guère la Revue, qui, pour vénérable qu'elle soit, ne remonte pas aux Croisades, où le théologien asservissait le philosophe, et qu'aux temps émancipés, que semble avoir fort bien connus la Revue, où le philosophe, du haut de sa certitude critique, dispensait libéralement au théologien les lumières de la Raison, dans des conférences que la glorieuse liberté des enfants de Dieu permettait de placer le dimanche matin. Le dialogue, aujourd'hui, est plus difficile. Il existe pourtant. Pourquoi ne chercherait-on pas *comment* il existe ? Est-il téméraire de penser que la présence de M. Pierre Thévenaz à la Faculté des lettres de Lausanne, tout près de la Revue, lui donnera enfin le choc initial, dans notre génération, et permettra à la Revue d'accomplir sa vocation propre ?

L'essentiel des contributions théologiques du tome trente-cinquième (1947) se rapporte au Nouveau Testament. Il s'agit surtout de comptes rendus, d'ailleurs consciencieux et souvent suggestifs. M. **Charles Masson** fait connaître deux œuvres du théologien suédois **Ernest Percy** : l'une, consacrée au corps du Christ, critique l'interprétation « mystique » de Deissmann. Selon M. Percy, « l'Eglise, comme corps du Christ se confond (...) finalement avec le Christ lui-même ». Et M. Masson de rejeter, à juste titre selon nous, cette vue véritablement christomoniste, selon laquelle « les croyants, païens et juifs d'origine, étaient déjà incorporés en Christ quand celui-ci mourut pour eux sur la croix » (pp. 83-85). L'autre, consacrée aux problèmes des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, soutient l'authenticité des deux épîtres. M. Percy confirme la tradition ecclésiastique quand il aboutit à la conclusion que l'épître aux Ephésiens a été écrite à Rome. M. Masson ne se déclare pas convaincu par les raisons qu'avance l'auteur pour prouver l'authenticité des Ephésiens. Il lui reproche une méthode trop purement philologique. Selon le recenseur, l'auteur des Ephésiens, « un paulinien fervent, s'est inspiré de l'épître aux Colossiens, à laquelle il a très librement emprunté des expressions et des idées, tout en y faisant quelques additions pour la rattacher plus étroitement à son épître » (pp. 183-191).

REVUE DES REVUES

On peut concevoir une « revue des Revues » de deux manières différentes. Ou bien, ce sera une reproduction, plus ou moins détaillée, du contenu de chaque numéro, allant de la simple mention des titres (comme, par exemple, dans la Theologische Zeitschrift, *de Bâle) à l'analyse de chaque article (comme dans la* Theologische Literaturzeitung, *de Leipzig, dont c'est d'ailleurs la destination spécifique). Il s'agit alors d'information pure. Ou bien on lui donnera l'allure d'une perspective jetée sur les publications diverses d'un point de vue particulier, celui même de la revue qui lui consacre quelques pages.*

Nous penchons, sans exclusivisme du reste, pour la seconde manière. Non que la première n'ait sa nécessité. Mais elle nous paraît plus à sa place dans une revue universitaire et nous croyons savoir que la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, *de Strasbourg, rendra désormais ce service aux théologiens de langue française.*

On trouvera donc, dans la présente rubrique, destinée à paraître périodiquement (à un rythme sur lequel je préfère rester encore discret...) un coup d'œil porté sur les diverses revues qu'on veut bien nous envoyer, une sélection, opérée selon les préoccupations particulières de Verbum Caro, *dans la masse des articles, un effort pour organiser la production théologique autour des centres d'intérêt qui sont les nôtres.*

Que ceci nous serve, a limine, *d'excuse et d'explication pour le caractère très incomplet de cette rubrique.* Non omnia possumus omnes. *A chacun, non pas sa spécialité (comme si l'on pouvait découper des compartiments dans le grand tout de la réalité divine et humaine), mais sa perspective propre, celle sous laquelle on voit le tout de l'endroit même où l'on se tient et où il faut bien que l'on broute.*

Revue de Théologie et de Philosophie. Nouvelle série. Tome trente-cinquième. Nos 142-145. Lausanne: La Concorde 1947, 192 pp.

On a parfois l'impression que cette revue pourrait répéter, dans les termes de Racine, la plainte de l'apôtre: « Mon Dieu, quelle guerre cruelle: Je trouve deux hommes en moi. » Seulement, chez saint Paul, la chose est simple, si l'on ose dire: il y a un homme qui doit mourir et un homme qui doit vivre. Ici, les deux hommes veulent vivre. Ils ont raison d'ailleurs, car ni le théologien ne saurait souhaiter la mort du philosophe, ni le philosophe celle du théologien. Seulement, vivre l'un à côté de l'autre n'est pas encore vivre l'un avec l'autre. Et c'est ici qu'apparaît, à notre sens, le *problème* de la *Revue de Théologie et de Philosophie.* Notons en passant qu'elle ne serait pas romande sans avoir « des problèmes » et même ce problème-là...

On veut une revue de théologie et de philosophie. Fort bien. Ce n'est pas nous qui contesterons la nécessité d'un tel dialogue. Mais ne serait-il pas souhaitable que ces deux partenaires s'aiment d'amour et ne donnent pas l'impression de vivre côte à côte, comme dans un mariage de raison. (La raison

étant ici, peut-être, l'impossibilité de faire vivre deux revues, l'une de théologie et l'autre de philosophie, dans notre Romandie ?)

Il y a donc, dans ces quelque deux cents pages, des articles de théologie et des articles de philosophie. Mais il n'y a pas d'article de théologie et de philosophie. Un « barthien » de stricte observance se réjouirait, je pense, de cette juxtaposition. Comme on trouve facilement des confirmations de sa propre pensée, il y verrait le signe que la théologie et la philosophie ne peuvent faire bon ménage et s'empresserait de recommander le divorce. Que chacun prenne ses responsabilités, dans la pureté de l'isolement !

Nous pensons qu'au contraire — c'est d'ailleurs la seule réserve que nous fassions à propos de cette belle revue — il est dommage qu'on n'ait pas osé, soit qu'on l'ait craint, soit qu'on l'ait estimé impossible, engager vraiment le dialogue. Or ce dialogue doit avoir lieu. Bien plus, il a lieu, chaque fois qu'un théologien parle (puisque parler, c'est déjà philosopher) et (eschatologiquement tout au moins) chaque fois qu'un philosophe écrit. Le réalisme biblique n'admet pas qu'on puisse prononcer même les noms de Dieu, de vérité, d'humanité, d'intelligence, sans que ces objets mêmes soient présents, cachés ou révélés.

C'est dans cette direction qu'il vaudrait la peine d'aller voir. Tâche plus ardue, certes, qu'aux temps féodaux, que d'ailleurs ne connut guère la Revue, qui, pour vénérable qu'elle soit, ne remonte pas aux Croisades, où le théologien asservissait le philosophe, et qu'aux temps émancipés, que semble avoir fort bien connus la Revue, où le philosophe, du haut de sa certitude critique, dispensait libéralement au théologien les lumières de la Raison, dans des conférences que la glorieuse liberté des enfants de Dieu permettait de placer le dimanche matin. Le dialogue, aujourd'hui, est plus difficile. Il existe pourtant. Pourquoi ne chercherait-on pas *comment* il existe ? Est-il téméraire de penser que la présence de M. Pierre Thévenaz à la Faculté des lettres de Lausanne, tout près de la Revue, lui donnera enfin le choc initial, dans notre génération, et permettra à la Revue d'accomplir sa vocation propre ?

L'essentiel des contributions théologiques du tome trente-cinquième (1947) se rapporte au Nouveau Testament. Il s'agit surtout de comptes rendus, d'ailleurs consciencieux et souvent suggestifs. M. **Charles Masson** fait connaître deux œuvres du théologien suédois **Ernest Percy** : l'une, consacrée au corps du Christ, critique l'interprétation « mystique » de Deissmann. Selon M. Percy, « l'Eglise, comme corps du Christ se confond (...) finalement avec le Christ lui-même ». Et M. Masson de rejeter, à juste titre selon nous, cette vue véritablement christomoniste, selon laquelle « les croyants, païens et juifs d'origine, étaient déjà incorporés en Christ quand celui-ci mourut pour eux sur la croix » (pp. 83-85). L'autre, consacrée aux problèmes des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, soutient l'authenticité des deux épîtres. M. Percy confirme la tradition ecclésiastique quand il aboutit à la conclusion que l'épître aux Ephésiens a été écrite à Rome. M. Masson ne se déclare pas convaincu par les raisons qu'avance l'auteur pour prouver l'authenticité des Ephésiens. Il lui reproche une méthode trop purement philologique. Selon le recenseur, l'auteur des Ephésiens, « un paulinien fervent, s'est inspiré de l'épître aux Colossiens, à laquelle il a très librement emprunté des expressions et des idées, tout en y faisant quelques additions pour la rattacher plus étroitement à son épître » (pp. 183-191).

Outre quelques brèves communications (« Une nouvelle traduction anglaise du Nouveau Testament », pp. 124-127, « l'Evangile selon saint Jean » par le chanoine Max Overney, commentaire que le recenseur recommande), M. **Ph.-H. Menoud** présente le récent livre de M. **Maurice Goguel : Jésus et les origines du christianisme. La naissance du christianisme** (Paris : Payot 1946, 607 pp.). Il rend hommage à l'immense labeur de l'auteur, à son sens religieux aussi, qui rend ses ouvrages si différents de ceux des Loisy et des Guignebert. On notera brièvement les conclusions les plus intéressantes de M. Goguel. La foi chrétienne, à l'origine, est restée très proche de la religion juive. La première persécution, à Jérusalem, n'a frappé que les croyants hellénistes, qui représentent un autre courant que le judéo-christianisme groupé autour des Douze. Le judéo-christianisme lui-même s'est divisé en deux courants : le groupe apostolique a porté au loin la foi nouvelle, un groupe dynastique, dirigé par Jacques, puis les *desposunoi* (parents de Jésus selon la chair) est resté à Jérusalem et c'est de lui que sortira finalement l'ébionitisme. Le judéo-christianisme n'a pas été pneumatique. Les Hellénistes (Actes 6) représentent un groupe orienté sur les Sept « diacres » et non sur les Douze. Leur message rompt avec le judaïsme et ouvre le salut aux païens, préparant la voie à Paul. Le paulinisme est caractérisé par le pneumatisme et l'eschatologie, qui d'ailleurs évolueront rapidement vers une stabilisation. La présence de l'Esprit remplace l'attente de la parousie. M. Goguel n'admet pas les contre-missions judaïsantes que l'on impute parfois à Pierre. Paul a été de plus en plus incompris et est mort isolé. Mais l'universalisme qu'il aura préparé triomphera pour des causes extérieures. Le johannisme est la gnose, d'ailleurs non hérétique, d'un groupe de « parfaits », de chrétiens avancés. Un chapitre sur les réactions provoquées par la prédication de l'Evangile clôt l'ouvrage. M. Menoud fait des réserves sur les points suivants : il n'est pas certain que le christianisme jérusalémite ait ignoré le pneumatisme. Il faudrait distinguer entre pneumatisme mystique — bien commun de l'Eglise — et pneumatisme extatique (glossolalie) répandu, en effet, davantage dans les Eglises pauliniennes. L'orientation vers l'avenir, hérité du judaïsme, ne disparaît pas dans le paulinisme et le johannisme (pp. 173-182).

M. **Jean Burnier** s'est attaché à deux ouvrages de M. **François Amiot**, théologien catholique français : **L'enseignement de saint Paul** et **Saint Paul, Epître aux Galates et Epîtres aux Thessaloniciens.** Tout en reconnaissant les qualités de ces ouvrages, il regrette que le schéma de la dogmatique romaine ait été imposé à la pensée de l'apôtre. Ceci ne va pas sans violence, surtout pour la doctrine de la justification, et pour l'attente eschatologique des apôtres qui croyaient à l'imminence de la parousie. Pour le recenseur, Paul a cru à l'imminence du retour du Christ (pp. 118-123).

M. **Regin Prenter,** théologien danois, dans un article intitulé **Mythe et Evangile** (pp. 49-67), examine la tentative de M. Bultmann de « démythologiser » l'Evangile. (Cf. R. Bultmann : *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Munich 1941.) M. Bultmann prétend distinguer entre le *kerygma* évangélique, la prédication elle-même, et le vêtement mythologique sous lequel il se présente. M. Prenter montre que l'auteur ne fait qu'alterner constamment : libéral devant l'orthodoxie et orthodoxe devant le libéralisme. « Ou bien on supprime la mythologie, et on ne l'interprète pas ; ou bien on interprète aussi le mythe, mais alors cette opération ne peut s'appeler une « démythologisation. » En fait, M. Bultmann aboutit à l'élimination totale de la substance du *kerygma*. Le

résultat d'une « démythologisation » de l'Evangile serait d'ailleurs de remplacer la mythologie par la métaphysique, ou le sentiment. La théologie de Luther, par opposition à la théologie scolastique, est une « immense remythologisation ». Et voici la conclusion :

Mythologie, philosophie et théologie se trouvent dans cette situation réciproque que, d'abord, par la mythologie, la théologie se sépare de tous les problèmes philosophiques et métaphysiques. Le « monde » et son explication sont abandonnés à la philosophie. Mais en outre la mythologie barre aussi à la philosophie et à la métaphysique l'accès à la théologie. La mythologie monte la garde devant l'image chrétienne de Dieu.

Pour que la substance de l'Evangile ne soit pas volatilisée dans la métaphysique ou la psychologie, il faut renforcer encore la mythologie ! (...) Une philosophie existentielle honnête, sincère et athée et un christianisme orthodoxe, également honnête et sincère, sont pourtant préférables, en dépit de tous les problèmes que posent leur désaccord et leur incompatibilité, à un compromis qui n'est ni le christianisme, ni la philosophie existentielle.

L'étude de M. **Jean Rilliet : Le système de Karl Barth à la lumière de la Kirchliche Dogmatik, III, 1**, pp. 36-48 est la seule contribution d'ordre dogmatique. Elaborée indépendamment de l'article de M. Prenter sur le même volume (cf. *Theologische Zeitschrift*, 1946, pp. 161-182), cette critique le rejoint à bien des égards. En somme, M. Rilliet reproche à M. Barth de transposer en Dieu lui-même, créateur et rédempteur, l'éternelle tension du *oui* et du *non*. La création est justifiée parce qu'elle contient les deux aspects, grâce et jugement, de la Parole de Dieu. « La révélation elle-même dépasse ces deux aspects : elle les inclut ; elle dit un *non* et un *oui* absolus et ne s'épuise pas dans le *oui* et le *non* de la création ». Pour M. Barth, « croire, c'est donc discerner l'éternelle dualité de Dieu révélé en Jésus-Christ ». M. Rilliet, invoquant I Jean 1/5 (« Dieu est lumière, il n'y a point en lui de ténèbres »), pense que M. Barth est trop audacieux en plaçant le dualisme en Dieu lui-même. « Une telle audace dépasse la prudence biblique. Si elle explique l'origine du mal de manière rationnellement satisfaisante, elle a l'inconvénient de le justifier. » En appendice il ajoute que « le barthisme serait un renversement du panthéisme hégélien, l'homme étant en Dieu comme l'objet de sa connaissance, l'homme étant connu au lieu de connaître ». Comme M. Prenter, le recenseur pense en somme que M. Barth a trop voulu sonder ce qui doit rester un mystère qu'on ne peut résoudre par la connaissance, mais accepter par la repentance et la foi. Sinon l'expérience, tout individuelle, de la justification chez Luther devient le point de départ d'une spéculation cosmique.

Notons enfin une étude — mi-philosophique, mi-parénétique — de M. **Auguste Lemaître** sur **Le chrétien devant la mort** (pp. 145-172), un article d'histoire fort bien documenté de M. **Pierre Bovet** sur **Genève et Vinet** (pp. 97-112), une notice nécrologique de M. **Géo Nagel** sur l'égyptologue **Gustave Jéquier** (pp. 90-96) et la liste des travaux présentés à la Société vaudoise de théologie, de 1937 à 1947 (pp. 139-144).

Theologische Zeitschrift herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Troisième année. Bâle : F. Reinhardt A. G. 1947, 476 pp.

Voici une revue typiquement universitaire. On veut dire, sans ironie d'ailleurs, que les préoccupations historiques y dominent, comme dans toute Alma Mater qui se respecte. Ce fait, regrettable au siècle dernier, ne nous le paraît

plus aujourd'hui ; au contraire, puisque l'histoire n'est plus une tentation pour personne, mais bien plutôt la vocation même à laquelle est appelé le théologien sous peine de sombrer dans les troubles mixtures de l'existentialisme.

Le rédacteur, M. K.-L. Schmidt, donne à cette revue une allure très vivante. Il y a des nouvelles, parfois très personnelles, de petites « miscellanées » toutes philologiques, beaucoup de recensions, et d'excellentes.

A quoi s'intéresse la *Theologische Zeitschrift* ? Pour ceux qui, de loin, s'imaginent que la Faculté de Bâle est « barthienne », un coup d'oeil sur la liste des articles aura tôt fait de les détromper. Elle n'est ni barthienne ni antibarthienne. Elle essaie seulement de faire consciencieusement son métier théologique.

Nous avons noté l'intérêt philologique. Il s'exprime encore dans plusieurs articles, parmi lesquels nous relevons : **Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das Alte Testament,** par M. **Walter Baumgartner,** pp. 81-100. Il s'agit de la contribution qu'apporte à la compréhension de l'Ancien Testament les textes découverts au nord de la côte syrienne, à Ras Schamra, en 1929. Conclusion intéressante sur le compromis qui permit à la religion d'Israël de se maintenir sans être absorbée par le baalisme et sans d'autre part évoluer vers la stérilité d'un jahvisme sectaire.

Die Bildersprache in der Johannes-Apocalypse, par M. **K.-L. Schmidt** (pp. 161-177). Les images de l'Apocalypse expriment analytiquement ce que les autres livres du Nouveau Testament expriment « thématiquement ».

Eine Textvariante klärt die Entstehung der Pastoralbriefe auf, par M. **Christian Maurer** (pp. 321-337). Sur la base d'une leçon ordinairement rejetée d'Actes 20/5, l'auteur arrive à des conclusions assez nouvelles sur la composition des épîtres pastorales.

Emploi et portée du verbe bârâ (créer) dans l'Ancien Testament par M. **Paul Humbert** (en français, pp. 401-422). Un beau travail, probe et nuancé, comme tout ce que fait M. Humbert. En conclusion, le terme de *bârâ* (créer, par exemple dans Gen. 1/1) appartenait à l'origine au « langage culturel et sacré. Il était banni du vocabulaire profane, c'est-à-dire des littératures narrative, historique et juridique, de la littérature sapientiale et, sauf de très rares exceptions, même de la littérature prophétique ». On peut préciser qu'il avait sa place dans la liturgie préexilique d'Israël, où il faisait partie du vocabulaire spécial de l'un des mythes cosmogoniques jahvistes.

Porteur d'un sens d'abord cosmogonique et lointain, il s'est enrichi plus tard d'un contenu soteriologique, eschatologique et prochain : la création de l'économie du salut. Il a même étendu son empire du macrocosme au microcosme, où il évoque l'efficace de la grâce divine convertissant et sanctifiant le cœur du pécheur.

Et l'auteur de terminer par ces accents tout pascaliens

Homme penché sur ta Bible pour y déchiffrer ton salut, comprends donc le sens du vieux mot hébreu : il n'est désordre quelconque — hier, aujourd'hui, demain, dans l'espace que sillonnent les mondes comme en ton cœur pécheur et angoissé — dont ne puisse triompher l'ordre de ton Dieu. Cela ne suffit-il pas à ta foi ?

Trois articles sont consacrés à « l'eschatologie conséquente », ou plutôt au faux problème que les « eschatologues conséquents » désignent de ce nom. Dans **Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem,** (pp. 177-191), M. **Oscar Cullmann** montre comment le fait que la

parousie ne s'est pas encore produite n'est pas la cause qui aurait créé une histoire du salut dans la nouvelle alliance. Cette histoire du salut, qui se place entre la vie de Jésus, il y a deux mille ans, et son retour, n'est pas née du retard de la parousie. Elle est constitutive, dès le début, du message chrétien. M. F. Buri réplique (pp. 422-428) et M. Cullmann duplique (pp. 428-432).

La validité permanente et les vicissitudes du luthéranisme sont examinés dans plusieurs articles. M. **Hialmar Lindroth,** théologien suédois, passe en revue l'influence de Luther et de la Réformation dans la théologie suédoise d'aujourd'hui (**Luther und die Reformation in der schwedischen Theologie der Gegenwart,** pp. 40-52). On constate que l'influence luthérienne a eu de tout autres conséquences qu'en Allemagne. Le luthéranisme y apparaît, si l'on peut dire, dépouillé des fatalités allemandes. L'auteur signale une renaissance luthérienne il y a trente ans déjà, sous l'impulsion d'Einar Billing, et pense que cette renaissance a rendu inutile une réaction analogue à la théologie dialectique en Allemagne. Les luthériens scandinaves avaient déjà ce que la théologie dialectique prétendait leur apporter. Les problèmes du luthéranisme allemand apparaissent, par contraste, d'autant plus aigus dans l'article de M. **E. Wolf,** significativement intitulé: **Zur Selbstkritik des Luthertums** (pp. 123-149). Le Suédois **Gustave Wingren** reprend le thème des deux règnes chez Luther (**Geistliches und weltliches Regiment bei Luther,** pp. 263-273). Il montre comment la critique adressée actuellement au luthéranisme — qui séparerait la loi de la grâce — s'inspire d'une vue totalement fausse, inspirée de l'« Aufklärung », du luthéranisme authentique.

Sur Calvin, on lira avec profit l'étude, en français de M. **Edmond Grin : Quelques aspects de la pensée de Calvin sur le Saint-Esprit et leurs enseignements pour nous** (pp. 274-289). C'est un commentaire pertinent du troisième paragraphe du premier chapitre du livre III de l'*Institution.*

M. **Johannes Slok,** d'Aarhus (Danemark) présente l'essentiel de la production théologique danoise actuelle, groupée par disciplines (**Dänische Theologie der Gegenwart.** pp. 241-263).

Un discours funèbre de M. **Karl Barth** (sa seule contribution à ce volume) à la mémoire de Johannes Wendland (**Zum Gedächtnis an Johannes Wendland,** pp. 52-57) montre bien — est-ce d'ailleurs encore nécessaire, après l'*Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle* ? — avec quel amour et quelle compréhension le maître (car ici, et pour chacun, et sans réserve, il est le maître incontesté, incontestable) sait suivre le charisme de chacun, même de ceux qui n'entreraient pas, s'il existait, au Panthéon dialectique. Il est facile d'imiter Barth dans ses anathèmes. On ferait bien d'essayer d'imiter — si l'on y tient absolument ! — ce qui donne à ses anathèmes leur vraie puissance: l'amour véritable des hommes, qui comprend — même sans « comprendre » — et libère.

La simple mention des articles de MM. **Erie Peterson (Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung), Walther Völker (Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen) Hans Bietenhard (Kennt das Neue Testament die Vorstellung vom Fegefeuer ?), Theophil Steinmann (Zur Frage nach dem Sinn der Geschichte),** et **Edouard Buess (Jeremias Gotthelf, der Dichterprediger und seine Zeit. Jeremias Gotthelfs Christentum in der neueren Forschung)** complétera l'image que le lecteur

de ces lignes pourra se faire de cette revue, si diverse et, quoique universitaire, si peu académique.

Parmi les études critiques enfin, retenons celle de M. **Regin Prenter** sur le premier tome de la **Dogmatique de M. Emile Brunner** (pp. 58-64). Les mérites de cette œuvre sont reconnus : l'auteur veut rompre avec les cadres systématiques et présenter une dogmatique biblique. Mais ne revient-il pas finalement à une présentation rationnelle, où l'Ecriture est citée à propos, dans des schémas qui lui sont étrangers ? Quoi qu'il en soit — les volumes ultérieurs apporteront probablement des précisions sur ce point — ce premier tome est riche de promesses : il est largement œcuménique, capable en particulier d'opérer le contact avec l'anglicanisme. Et de plus, il est étonnamment court (moins de quatre cents pages). On a connu des Dogmatiques plus volumineuses et moins digestibles que celle-ci, écrite dans un style cristallin qui d'ailleurs esquive parfois, en raison même de sa clarté, l'obscurité des profondeurs.

J.-L. L.

Ouvrages reçus

Almanach protestant et Annuaire des Eglises romandes 1949. Lausanne : Imprimerie Centrale 1948. 99 pp. Fr. s. 1.30.

Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik III/2. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil.* Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A. G. 1948. 800 pp. Fr. s. 31.50.

Barth, Karl. *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948.* Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A. G. 1948. 76 pp. Fr. s. 4.20.

Ellul, Jacques. *Présence au Monde moderne.* Genève : Roulet 1948. 205 pp. Fr. s. 7.—. (Collection du centre protestant d'études.)

Gaugler, Ernst. *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift.* Berne : BEG-Verlag 1948. 77 pp. Fr. s. 3.—.

Rougemont, Denis de. *L'Europe en jeu.* Neuchâtel : Editions de la Baconnière 1948. 171 pp. Fr. s. 5.50. (Collection : L'évolution du monde et des idées.)

Schlink, Edmund. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften.* Munich : Chr. Kaiser Verlag 1946. 434 pp. (Einführung in die evangelische Theologie, Band VIII.)

Visser 't Hooft, W. A. *La royauté de Jésus-Christ.* Genève : Roulet 1948. 167 pp. Fr. s. 7.—.

N. B. — Plusieurs de ces volumes seront recensés ultérieurement.